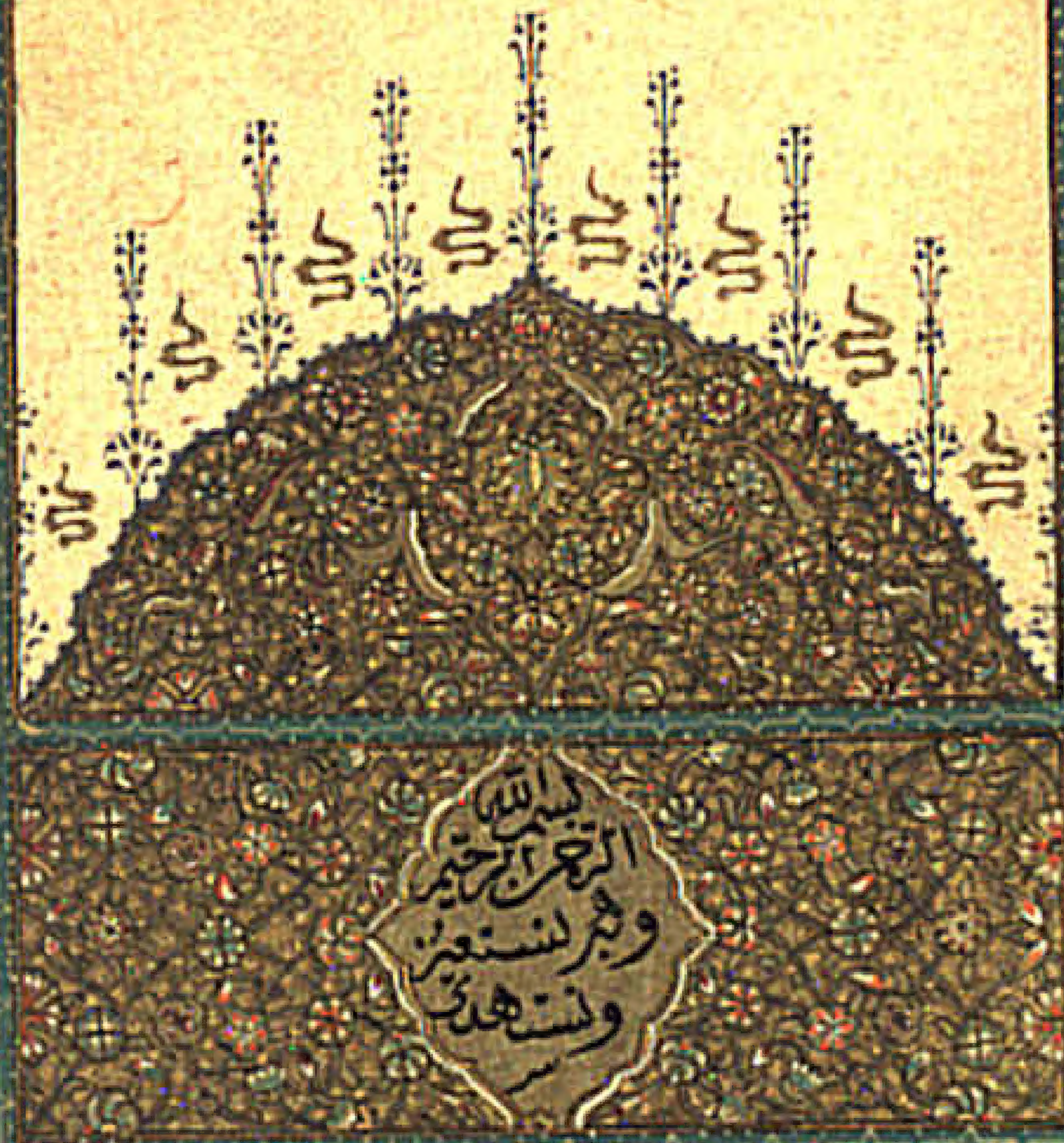
من كتب العبد الفقير احمد بن ابراهيم
المدعو بطبيب حضرت والده سلطان


حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وقفي عبده





الحمد لله الذي اعلى معالم دين الاسلام • وبين قوانين الشرع والاحكام • والصلوة والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام • ومصباح الظلام • وعلى آله وصحبه البررة الكرام وبعد فهذه حاشية وضعتها على الشرح المنار في اصول الفقه للشيخ الامام العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تعالى تفتح منه مغلقه • وتبين مجمله • وتبرز ما اهمله • مع بيان ما يرد عليه والجواب عنه ان امكن وقد اتعرض فيه لكلام المص رح لايضاح او غيره راجيا بجزيل الثواب • من الكريم الوهاب • وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قوله لله الحي الاحد قد لا يحتوي بحد • قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام لكن المقام تقتضي مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى اقرأ باسم ربك الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم في نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف صرح بان في تقديم المجرور دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل • وانما ذكر صفة الحياة لانها شرط الثبوت غيرها من الصفات كالعلم لاستحالة ثبوت شيء من الصفات بدونها خلافا للبعض • والاحد شيء لا يشاركه شيء في ذاته والواحد شيء لا يشاركه شيء في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته واختار في شرح العقائد المتوحد لانه الكامل في الاحدية لان التوحد المبالغة في الوحدة فيعني المتوحد هو الذات التي لا يشاركه شيء في ذاته وصفاته اذ لا تقبل الكثرة لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد رعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتأتى على مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح

اقول لو قيل تقدم الاسم الجليل انما لكان مقتضى المقام تقديم الحمد تنبيها وتبركا بهذا الاسم الشريف الذي قد ثبت له تقدم ذاتي لم يكن بعيدا عن الوجه منه

وقد قال سعد الدين سعدي الفارقي في المطول ان قولهم زيد الامير والامير زيد كلاهما يفيد القصر منه

الحي بين الصفات الثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام كذا في شرح العقائد منه

مطلب الفرق بين الواحد والاحد

اتصافه بمعنى اللفظ ولم يرد به تعظيما والحمد النهاية والحمد اذ وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لا نهاية له وبهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تنتهي لانه لا يقدر على عده الا بتوفيقه وتوفيقه نعمة يستحق حمدا وهلم جرا الى ما لا نهاية له فحمده لا يحوي نهاية اي لا يجمعه يقال حواه يحويه حويا اذا جمعه والتنوين في حمد للتعظيم ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام فان قلت الحمد انشاء والاسمية خبر فلا يكون حمدا لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله ولا يلزم من ذلك كون المخبر حامدا كالخلاق الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من قائلها والمناسب بمقام الحمد على نعم الله تعالى المتجددة علينا يوما فيوما ان يقال احمد الله ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استواق الازمنة بمعونة المقام على ان فيه انتقاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت الشيء النعمة ولا شك ان افضل العبادات اشقها قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكي الى ابرع فيشير الى متعلق لمعناها ثابت فيه يطابقه ذلك المعنى او لا يطابقه فيكون خبرية معنى ايضا وتارة ترد على معاني النفس ويراد به الاعلام لا غير فلا تقيد لها ذلك التعلق فيكون معناها الانشاء وهي حمد على هذا التقرير دون الاول لتسميته حامدا على ان الاسمية وان دلت على الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهر في الدلالة عليه وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازاني على ان زيد في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان الحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما في سورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية والا فالفعلية والله علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح لاستلزامه الذات ان يكون بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق من اله تحير او من الدا ومن وله او من لاه ولما كان استحقاقه تعالى للحمد ذاتيا اورد اسم الذات تنبيها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هي من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوهما لئلا يوهم اختصاص استحقاق الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص الاستحقاق بوصف دون وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلوا عن الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ان قال لان استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق الصفة فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة لقوله على ما اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق في

مطلب الاسماء الالهية اصطلاحية

فيه بيان ان الحمد لله خالاصل الجملة الفعلية منه

مطلب لفظة اسم

في الاستحقاق الذاتي فالجواب انه ذكر لكمال التصريح بانه هو الحقيق الواجب بالمتوفر
عندهم والمشهور من ان شكر المنعم واجب عقلاً او شرعاً واشارة الى النعم التي جعله
التي هو بصددها من تصنيف هذا الكتاب في اصول الحديث وعبارات التي بها نجاة
الانسان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق
بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي وتنبيه على ان كل صفة من صفات
الله تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله
تعالى ليس بما يؤلف من الحروف المخصوصة بل اتيان ما يشعر بتعظيمه تعالى واعتقاد
اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه
من الاعمال وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله
عليه الى ما خلق لاجله مطلق العموم النعم الواصلة الى الحامد وغيره وخصوص
الشكر بالنعم الى الشاكر وهنا والشكر اللغوي واما على قولهم بين الحمد والشكر
عموم من وجه فمرادهم ثمه اللغويان والمراد ههنا الاصطلاحيان فلا منافاة ولا يقال
فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوائل الكتب حمدا لان لفظ الحمد ليس بصيغة
كمال حتى يكون اثباته له حمدا بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله الخالق او العالم ونحو ذلك
لانا نقول انه ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده
واثباته له تعالى وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بكلها
والاتيان بالبعض يفوت الاتيان بالباقي بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه
اتيان بالجميع فتأمل **قوله** على ما اولانا اي اعطانا وما مصدرية اي على ايلائه ايانا قيل
على للتعليل بمعنى اللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه مخل بالفصاحة لان الواجب
ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم تعتبر بعلى وانما تعتبر بها النقمة كقولهم نحمد على زوجة
مكروه الحمد لله على كل حال وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقر بالحمد لئلا يلزم
الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه والروح هي الفرح والاضافة للبيان
اي علينا هو الروح **قوله** وجنى من ورد روضة الروح يقال جنى الثمرة تناولها وجناها
له وجناه اياها والروح بالضم القلب هو فاعل جنى وفيه استعارة بالكناية تبعها التخييلية
شبه علم الروح بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار المثمرة والورد
والزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل الفوائد بسبب كل منهما ثم استعار اسمها للعلم
بالكناية فلم يصرح بالمستعار منه بل رمز اليه بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو
الروضة واثبت ذلك الرديف للمستعار على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة
بذكر ما يلائم المستعار منه وهو الورد **قوله** واستنبطها الاستنباط لغة الاستخراج

الحمد اتيان ما يشعر بالتعظيم

على للتعليل

هكذا في النسخ التي وصلنا وهكذا الصواب المناسب اللاحق وهو من قبيل قوله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون او قوله لابل الصواب ما قاله المحشي كما لا يخفى لمن له ادنى مزاولة بالصنائع البديعية

استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج ثم استعير لما يستخرجه المرء
بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني وفي العدول من لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة
الى ان الكلفة والمشقة في استخراج المعاني من النصوص الدالة عليه عظمت اقدار العلماء وارتفعت
درجاتهم واشارة الى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد والارض بالماء
واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث
والضمير عائد الى الروح ويجوز عوده الى العلم والتأنيث باعتبار المضاف اليه او
لان الاضافة بيانية والايراء بكسر الهمزة الايقاد واستعار لشدة الآراء استعارة
تصريحية حيث شبه حدة الرائي بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به **قوله**
زنده وهو من الزند وهو ضد العطش **قوله** بزلال سجالهم الزلال الماء الصافي
الرائق فيقال ماء زلال اي عذب والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل
بفتح السين المهملة وسكون الجيم بمعنى الدلو والمراد بذلك كتب العلم صنفها
العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التي فيها ماء زلال
بجامع الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلائمه
وهو الارواء **قوله** غلال بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة العطش وهو منصوب
على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعني ان العلماء ارووا حرارة عطش
بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم فيها ففيه استعارة تصريحية
مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالمستعار منه
قوله اوابهم الله تعالى اي اسكنهم الربوع القصور قراهم اي ضافهم والصرع
بضم الصاد المهملة الفنون والرتوع بضم الراء المهملة والمثناة الفوقية والعين
المهملة التنعم والتلهي يقال رتعت الماشية رتوعا اي رعت كيف شاءت وقيل
الاكل والشرب رغدا او قيل الاكل ما شئنا في خصب وسعة واصل الرتعة الخصب والسعة
وفي الكشاف نرتع نتسع في اكل الفواكه وغيرها والربوع والرتوع الجناس المصحف
قوله على ذي اللواء اي صاحب اللواء من الصنيع اي اخلص والرضاع بالفتح والكسر
في الراء المهملة جمع العين المهملة الاصول اي من اخلص اصول الينبوع يقال ينبع الثمر
وابنع اذا ادرك وبلغ ونضج **قوله** ما آل اي رجع غروب بضم الغين المعجمة وضم الراء
اي غروب الشمس طلوعها وصال اي سال غروب بفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة
جمع غرب وهو الدلو العظيم وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع وهو
وعاء اللبن من الحيوان برشده الرشد الهدى والاستقامة والبطانة بالكسر السريرة
ووسط التوزة والصاحب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى احيى سريرته

مطلب

وان اريد انّه فنى ثبوت ارباب نظر قوله الفطانة بفتح الفاء الحذاقة في العقل وخلص جمع خالص وهو الذي لايشارکه فيه احد وهو المصطفى وفحلس بالى اى المحتفى مرحبى التزيين جمع اليهم خفية والهام العظيم والنحرير بكسر النون الذى له نظر دقيق في تقرير الكلام والسند العمدة يقال سند اى عمدة والاحبار جمع حبر وهو الذى يزين الكلام بتقريره وتحريره ومنه سمّى علماء القوم المحققون احبارا وبين الاحبار والاحرار الجناس اللاحق وكذا بين الاعصار والابصار قوله بديع الفضل البديع المخترع لا على مثال وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى فى قوله الفائز بالقول الفوق القول العطاء والوفى ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم فاعل من الوفاء فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للقول وان كان بضم الواو فالمراد التمام والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشئ وفى بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتية كصلى تم وكثر قوله والمرتضى اى جعله الكنة بضم الكاف وتشديد الموحدة الغرفة سقف فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع فى الجنة استعارة تصريحية وذكر اجراء الانهار ترشيح للاستعارة اى جعله فى مكان مرتفع فى الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق قوله بهر اى ظاهر وهو شروع فى مدح المص بعد الفراغ فى وصف المؤلف والمنقبة الفضيلة وبين المنار والمنار الجناس التام والمنار الاول علم والثانى صفة اى المقدار قوله طار فى الاقطار اى مستعلية البلاد والاقطار جمع قطر وهو الناحية والجانب شبّه استعاله في البلدان وتداوله فى النواحى بين الناس بالطيران فى عموم الوصول والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهو طائر فيكون الاستعارة تصريحية اصلية فى المصدر تبعية فى الصفة ثم شبه كثرة استعماله بالطير مبالغة قوله مسيرة انفاد الانظار اى سيرا مثل مسيرة فحذف المصدر وصفته واقيم المضاف اليه مقامه والانضار جمع نضير وهو الحسن والبهجة والانظار جمع نظير وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار والاقطار قوله صار اهل الامصار اى غالبهم فى الصبر على شدائد التأليف والترصيف قوله انار اى اضاء وهو آخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران والسير مسيرة الانظار والمبالغة فى الصبر لاهل الامصار كان المناسب لذلك انه اضاء اى صار نيّرا اضوئيا قوله لكن كشف اسراره هو لما فرغ من وصف المصنف شرع فى بيان سبب اقدامه على التأليف وهو استدراك لجنب المعنى يعنى وان كان موصوفا بهذه الاوصاف والصفات المشرقة باضاءته ووضوحه لطالبيه لكن كشف اسراره

اقول المراد منه فيما احبابه وزبدة اصدقائه الذى هو الحق فما يراجع اليه فى الامور وفيه نظر للمكنية والتخييلية ما لا يخفى ٥ منه

كذا بين السبد والسند
ان اختلف اللفظان فى انواع الحروف فيشترط ان لا يقع اكثر من حرف واحد ثم الحرفان المختلفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا كقوله دامس طامس بينا وان بيننا وبين بيتى الحيل الخير وان لم يكن متقاربين يسمى لاحقا فى الاول نحو همزة لمزة وفى الوسط نحو تفرحون تمرحون وفى الآخر امر وامن ٥ منه

اقول فيه كلام فان الظاهر ان قوله تجرى ترشيح قرينة المصرحة التى لا يكون منافيا لا ايها وقد صرحوا بان قرينة المصرحة لا تعد ترشيحا كما ان قرينة المكنية ترشيحا لا تعد تأمل ٥ منه

فى هذا التعقيب نظر

وهى المعانى الخفية والتعمق اى التفحص والاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعانى البعيدة الدقيقة قد آرى فى افئدة الرائدين اى اوقد فى قلوب الطالبين نارا قوله رفال بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اى واسعة ينال من طالبها اى نصيب والملال وهو ترك العمل والزهد فيه والرغبة وقبل السآمة بحيث يجاوز عن الحد والكلال التعب قوله على طريق الحل اى حل الالفاظ وتقرير مقاصد المتن حل اى وبين الحل وحل الجناس التام المستوفى حاويا اى جامعا على عوائدها المقام مقام اللازم لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعدّاه بصلته والعوائد جمع عائدة وهى المنفعة يقال هذا الشئ اعود عليك من كذا اى انفع قوله ربيع بالراء المهملة الفائقة خاويا اى خاليا وبين خاويا وحاويا الجناس المصحف والشيعة الكريهة وبين الربيعة والشنيعة الطباق والضمير فى عوائدها وزوائدها راجع الى الشروح وعلى لطائف معطوف على عوائدها واعاد حرف الجر لدفع الايهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكر رعاية للجناس والزوائد جمع فريدة وهى الدرة النفيسة وجيدة بتشديد الياء مقابل للردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة وفوائد جمع فائدة من الفيد لا من الفود وسديدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوائد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبّه المسائل الرقيقة بالدرر النفيسة فى اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق قوله وهن العظم منى اى ضعف ووهنت الطبيعة اى ضعفت والطبيعة والطباع والطبع بمعنى السجية التى جبل الله عليها الانسان والقوى جمع قوة وفاحت اى ظهرت والغطيعة الهران والجوى اللاحقة والجت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اى الخلق الكبير والازبى بالزاى وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اى الازمنى واللازب افصح من اللازم وعدة العلل اى كثرتها وجبت اى اضطربت يقال وجب القلب وجيبا اذا اضطرب وقاربى علة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة صلابة من الكبر اى تغير وحول بفتح الحاء المهجمة وفتح الواو اى حشم وانتشار جنانى بفتح الجيم اى قلبى ونائبات اى مصيبات وحول بكسر الحاء المهملة وفتح الواو اى انتقال وبين حول وحول الجناس المشوش قوله والعلم اى حال اى تحول استعمله بمعنى صار وبطل من البطلان وحال من الحولان وهو الدوران

الارا بالكسر خفقون اور حيز منى فاعل قورى كلور من جو نار يعنى اسفند افتى

اعادة الجار لدفع الايهام

اقول ذكون هذه الاستعارة مكنية نظر بل هو استعارة مصرحة منه

العقليعة شدت ومقدار نده تجاوز ائمك لغتى بطيع كلور

استعمل بمعنى حال للجناس المصحف والقول بضم القاف يبس الجلد ونطل بفتح
النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين بطل ونطل الجناس المصحف والصفاء
بالمد خلاف الكدر وهيهات بمعنى بعد والايفاع بفتح الهمزة وسكون التحتية وبفتح
الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعني اذا كان الامر كذلك فالصفاء بعد
يا غلمان الامل قوله الى ء اي ملازمة السؤال ثانيا يعني اعادوا السؤال ثاني
مرة بعد هذا الاعتذار ذكرته لهم قوله وعنان الاقتراح عطف على الالي ح
اي اعادوا عنان الاقتراح والعنان بكسر العين المهملة السير اللذان
في اللجام يمسكها الشخص بيده والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل
الارتجال ثانيا اي صارفا وهو حال من فاعل اعادوا جعل الاقتراح كالفرس
واثبت له لجاما وجعلهم ملووته ففيه استعارة بالكناية يتبعها التخييلية
حيث شبه الاقتراح بالفرس الجموع في الشدة والقوة ثم استعار له اسمها
ولم يصرح باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان
واثبته للمستعار له تخييلا وبين ثانيا وثانيا الجناس التام قوله لو صل الى
ضرب اخماس باسداس اي المكر والخدعة يقال فلان يضرب اخماسا باسداس
اي يسعى في المكر والخدعة قوله فلاح اي فبدا بمعنى ظهر فيه اي في هذا الالي ح
وملازمة السؤال وفلاح الثاني هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح الجناس
المركب المتشابه قوله اسعاف حاجتهم اي قضاء حاجتهم قولهم اسعفت
الرجل لحاجته اي قضيتها والانجاح الظفر بقضاء حاجتهم قوله فابو نعت
بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح النون وسكون الياء اي اطعت كلامهم
قوله وشرعت مرامهم شرع امضى بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى
لا ابا عد عليه وعلى هذا التقدير يفوته مراعاة السجع والمرام مصدر ميمي
من رام يروم روما وهو هنا بمعنى المقصود اي مطلوبهم والالهام القاء
معنى في القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق الفيض احتراز عن الفكر
فان حصول صورة النظر في القلب بطريق الانتقال والحركة وزاد بعضهم
قيدا آخر وهو من الخير بعد في القلب احترازا عن الوسوسة وقد يقال لا حاجة
الى هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض
ولا لعوض ويشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان فخرج الوسوسة
والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه وبين الصدق
اعلم ان المطابقة في الصدق تعتبر من جانب الحكم وفي الصواب من جانب الواقع

فمعنى

فمعنى صدق الحكم مطابقة الواقع ومعنى صواب الحكم مطابقة الواقع اياه قوله الحمد لله
لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل في الشرح القرمي وقال اما بحث الحمد فتركته بالعمد
لاشتهاره في اوائل الشروح بحيث يفضي بحثه الى بلاغ البلوغ واعلم ان الالف
واللام في الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فتفيد مع لام الجر تفرده سبحانه وتعالى
باستحقاق جميع المحامد استحقاقا ذاتيا ولا يرد ان العباد يستحقون الحمد
على كسبهم الحمد من افعالهم وان لم يكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم
عليهم من خلق الله تعالى فهو المستحق في الحقيقة عليه دونهم ويجوز ان يكون للاستغراق
بمعونة المقام وهذا مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق واعلم
ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم بذاته حادث قائم بالحامد
بل معناه مستحق له ويلزم من الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحق في تعبير
الحمد لله المحمودية ثابتة لله فهو من اطلاق المصدر وارادة المفعول والمحمودية
قديمة قوله اي دلنا فيه شيء لان هدى يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وباللام
والى يقال هداه الطريق اذا ادخله في الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود وهداه
الى الطريق اذا اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهي وظيفة الرسل وهداه للطريق
كذا قالوا ودل انما يتعدى الى الثاني بعلى وشرط المفسر ان يكون مطابقا للمفسر
والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى
المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له على انه يجوز تعدية اللازم بالمتعدي وعكسه
كما صرح به الرازي قوله وقيل معناه خلق الهداية قد عرفت ان المعنى الاصلي
لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند مشايخنا
جعلوا الفعل المسند اليه تعالى عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا
ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة
وجعلوا اسناد الفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد يضاف
الهداية عندنا الى غيره تعالى كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا
القرآن يهدي وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سببا لحصوله
قوله وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب الى آخره ذكره صاحب الكشاف في تفسيره
للهداية عند المعتزلة وما ذكره الرازي تفسير لها عند اهل السنة وهذا هو المشهور
في كل من التفسيرين وفي كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين

التول هو المعنى اللغوي او العرفي وذكر الاصفهاني في شرح الطوالع ان الهداية
وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضي لان ذلك الوجدان هو الاهتداء
لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها غيره تعالى هو مهتد لا هاد
اللهم الا ان يقال هذا تعريف الهداية بمعنى الاهتداء **قوله** فانها اي الهداية
مستعملة في كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على ما يوصل **قوله**
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء هذا مثال استعمال الهداية
في الدلالة الموصلة ومعنى الاية انك لا تقدر ان تدخل في الاسلام كل من
احببت ان تدخل فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء **قوله** واما ثمود
فهديناهم الآية هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبنا لهم
الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى
اي ما دعوا اليه من الهداية وهذه الآية ترد على المشهور التفسير المشهور
للمعتزلة على ما لا يخفى **قوله** ولهذا اعرض عنها المتقدمون الى وجه التأييد لهذا
انه يلزمهم خلق الاهتداء في العبد ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى
ولكن الله يهدي من يشاء اي يوصله الى المطلوب بخلق الاهتداء فيه
فان قلت يرد على تعريف المتقدمين مثل هداه فلم يهتد قلت هو مجاز عن
الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار حقيقة
عرفية بحسب شيوع الاستعمال **قوله** وبعضهم دفع دفعا فيه اعتراضات صاحب
الكشاف **قوله** جدوى اي نفعا وفائدة وقيل لا منافاة بين تعريف الرازي
والزمخشري لان ما قاله الزمخشري محمول على الهداية الكاملة وما قاله
الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل **قوله** الى الصراط المستقيم اصله الطريق
الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به ههنا
الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي المائلة الى دين الاسلام والشريعة
والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي عم انها ان
اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الاذعان
يسمى دينا وان اخذت من حيث انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا واضحا شرعا
وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء ونقلت الى ما شرعه
الله تعالى لعباده من الاحكام **قوله** وهذا معنى قوله الصراط المستقيم تلويح
اي اشارة الى براعة الاستهلال وهو لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى
فاق واستهل بمعنى خرج صوت الصبي حين خرج من الفرج ثم نقل وسمي

كل ما يشعر

اي اعرض عنها بعض التوفيقين

لانه يدل على اجتماع الهدى والضلال فلم يكن الهدى موصلا الى المطلوب والا لما اجتمع مع العمى ٥ منه

مطلب الفرق بين الشريعة والملة والدين ٥ منه

مطلب براعة الاستهلال ٥

اقول هذه المناسبة معنى عنها تبيان فصل الخطاب كما لا يخفى على ذوي الالباب ٥ منه

كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر
اجمالا بما يتعلق بالكلام ليكون الابتداء دالا على الانتهاء وهذا هو المطلوب المذكور
في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا على غرض المتكلم **قوله**
لان الشريعة علة لكون ذلك تلويحا الى ما ذكر وبيانه ان الصراط المستقيم
هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وانما اقتصر الشارح على الاولين لكونهما اصلا للاخيرين في الواقع واصول
الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة
فيكون تلويحا الى براعة الاستهلال وكان هذا من المص رعاية للمناسبة
بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التأليف من شرط
صحة التصنيف **قوله** والصلوة وهي من الله تعالى الرحمة على محمد صلى الله عليه وسلم
ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وانفاذه الى يوم القيمة وفي الآخرة تشفيعه في امته
ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم انه ليغان
على قلبي واني لاستغفر الله في كل مائة مرة على احد الوجوه وهو ما نقل عن الجنيد
قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى ارفع منها وقد بقي عليه
من التي نقل عنها بقية يشرف عليها من الحالة الثانية وهي كالسيئة ان كان
من المقربين فيطلع الله الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي فيستغفر له الملائكة
تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له ببعثه المقام المحمود واولى ما يراد بها ههنا ما
امرنا به عليه الصلوة والسلام بقوله سلوا الله لي الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية
الرفيعة ولاستلزام الدعاء القبول فضلا ووقوع المطلب على من طلب له
وبالجملة كانت الصلوة على الرسول لبشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره
بتبليغه والنبي بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وقد ترك السلام وقد
صرحوا بانه يكره ترك الصلوة والسلام والاقتصار على احدهما وقيل المراد
بالكراهة خلاف الاولى وليست على بابها فان الاتيان بهما فيه اجر تركهما
او احدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولى واعلم ان للفضلاء في ابتداء التأليف
سبع طرق ثلثة منها واجبة وهي البسملة والتعقيب بالحمد لله والصلوة على النبي
عم واربعة جائزة احدها ذكر باعث التأليف والثاني تسمية الكتاب والثالث
مدح الفن الذي فيه التأليف والرابع ذكر كيفية وقوع المؤلف اجمالا وهو المسمى
ببراعة الاستهلال **قوله** من اختص بضم التاء وفتحها لان الاختصاص يجيء لازما
ومتعديا قال الله تعالى يختص برحمته من يشاء والمتعدي افصح لانه لغة القرآن

المطلع ٤

مطلب الصلوة

معنى الصلوة في اللغة رقة القلب وهو لا يتصور في حقه تعالى فيحمل الى غايته اعني الانعام كذا في حاشية ... افنذر

للنبي ٤

فرق بين الرسول والنبي منه

المطلوب ٤

مطلب ما يجب في ابتداء التأليف

مطلب الاختصاص يجيء لازما ومتعديا

مطلب البادئ الدال على المقصود كما في الورق ١٨

اعلم ان المص ادخل البآء على المقصور يشبعه على الشايع في الاستعمال لا كما في الاصطلاح العربي ان يكون المقصور هو المذكور بعد البآء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وقد يدخل البآء على المقصور عليه في الوقوف على خلاف القياس تقريبا على الافهام كقول بعض الفقهاء ويختص القسم بالزوجات قوله ملكة وهي كيفية راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللا قسمة في محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية وهي الاين والمتى والاضافة والوضع والملك والفعل والانفعال وبالثاني الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث النقطة والوحدة عند من قال انهما من الاعراض وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله قوله يحصل بها اي بسببها قوله من غير سبق روية اي فكر وتأمل ونظر يقال روأت في الامر اذا امعنت النظر فيه ورويت اي فكرت قوله ولذا اي ولكون المختص به هو محمد عليه السلام لم يذكر المص اسمه استغناء عنه بذكر الصفة المختصة به قوله يعني تأدب باداب القرآن الادب ملكة تعصم من قامت هي به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل وقيل الادب في الاصل الدعاء ومنه الاديب لدعائه الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب قوله بذل المعروف البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة قوله كان موصوفا بها اي بالبذل وكف الاذى قوله الا بعد تخلقه بها اي بهذه الخصال الثلث وهي الصلة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما تكون اذا تحلى بما امر به ضرورة قوله وعلى آله اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة الفا وقيل اول قلبت الواو الفا وآله من جهة النسب اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين ما روي عن النبي عليه السلام حين سئل عن آله من آلك قال عليه الصلوة والسلام الى كل مؤمن او كل مؤمن تقي على اختلاف الروايتين والظاهر انه عليه السلام اراد من جهة الدين والنصرة هذا على ما في بعض النسخ من عدم ذكر الصحب اما على ما في البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد من جهة النسب لعطف صحبه عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام ثم الآل في الاصل وان كان بمعنى الاهل الا انه خص استعماله في الاشراف من ذوي العقول فلا يقال آل الحائك

وآل

ملكة ٥
كيف ٥
الادب ٥
العلوم الادبية علم اللغة والاعراب ٥
آل من جهة النسب ٥
آل من جهة الدين

وآل الحجام بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بصورة الاشراف قوله وصحبه على ما في بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي عليه السلام وهو من لقي الرسول عم وهو مؤمن ومات كذلك وان تخللت ردة وقد طالت الصحبة اولا وهم عند وفاته عم مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه عليه السلام قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي اعلاء الكلمة واظهار الملة واعلم ان المص صدر الكتاب بثلث فقرات في كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فقوله هدانا الى الصراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية ففي الصلوة على الرسول عليه السلام حيث قال على من اختص بخلق عظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة ففي اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انه من العلوم الدينية قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال تعالى ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال تعالى لكم دينكم ولي دين ودينهم في الحقيقة يخالف الدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله تخالف لما اذن به بالضرورة قوله فالدين مقول عليهما اي دين الحق ودين غير الحق بالاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السوآء فلفظ العين مشترك بين هذه المعاني اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرها ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى في افراده الذهنية على السوآء او لا فان تفاوت في صدقه عليها سمي متواطئا من التواطي وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والا سمي مشككا وهو على ثلثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالشدة والضعف لكون حصوله في بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر قوله لان بعض الاديان اشد من بعض كمية وكيفية المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول لنسبة الصدق الى المخبر او الخبر وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولا شك ان دين نبينا اشد من بقية الاديان اما من جهة الكيفية فلافضلية الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التي قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبديهي اثبت واوقع في النفس من النظري التي استوا العامة في العقول

مطلب في عدد الصحابة عند وفاته عليه السلام
مطلب في بيان نكتة تركيب عبارة
الاشتراك اللفظي ٥
الاشتراك المعنوي

والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما مرتبة الكمية فلان فروع دينها
والحكامه اكثر فى احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرايع الماضية كانت
احكامهم قواعد كلية كالامور المخفية وقد استعمل الشدة فى الكميات مجازا
عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور
المعجزات وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر فى الادلة ووضوحها والذاتى
ان الايمان التفصيلى وهو الايمان بكل فرد فرد بدليل اقوى واكمل من الاجمالى
واما قولهم ان الايمان الاجمالى لا ينحط عن درجة التفصيلى فانما هو بالاتصاف
باصل الايمان فاعلم ذلك **قوله** والدين وضع الهى سايق لذوى العقول والمراد
من الوضع التخصيص وهو كالجنس ليشمل التخصيصات الالهية وغيرها وباقى قيودها
كالفصل **قوله** المحمود بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر **قوله** الى الخير قال ابو عبيدة
الخير الكريم ويستعمل بمعنى المصدر ويراد فى الخير بالشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد
هذا مراة خيرة وخيرة قال ابو اسحق فى قوله تعالى فيهن خيرات حسان اى خيرات الاخلاق
وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامراة خيرة
فرق بين الخير والخيرة واحتج بالآية قال الازهرى لا فرق بينهما عند المعرفة
باللغة ويستعمل بمعنى افعل التفضيل تقول فلان خير الناس فلا يقولون فلان اخير
ولا اغنى ولا يجمع لانه فى معنى افعل التفضيل **قوله** عن الاوضاع الصناعية اى عما
يصنع صانع كالتشكلات التى للسرير فانها اوضاع صناعية وكالبرج فى الحياكة
والحياكة وغيرهما مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم **قوله** الغير الشامل
اى الغير الاصلية والزراعية لتخصيصاته تعالى انبات الاراضى والاشياء فى
بعض الاماكن بالاحيان المعينة له **قوله** لذوى العقول الخ على الاصوب ان يجعل
سايق لذوى العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المختصة
بالاحيان والاحيان **قوله** كالوجدانيات اى كالحكم بان لنا جوعا وعطشا
وخوفا وغضبا فان كل واحد يجد فى نفسه ذلك من غير اختيار فيه العقل يحكم
بذلك باستعانة الحواس الباطنة **قوله** المحمود عن الكفر يمكن ان يكون المحمود صفة
مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان
يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهى عند من يقول بخلق
افعال العباد فانه غير سايق لذوى العقول باختيارهم المذكور **قوله**
وقولنا بالذات الخ يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم
احترز به عما بالوضع والنظام ما قاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه

ان ذلك

مطلب
ايمان اجمالى ايمان تفصيلى
تعريف الدين

خَيْر خَيِّر

الاختلاف فى المفهوم شرط فى الاشتراك اللفظى كذا فى اول الصحيفة فى الورق ١٣ فى التلويح

فى بحث المعاصى والترجيح

تحقيق الاشتراك اللفظى والمعنوى فى شرح الكراف فى المقصد الثانى فى اوائل بعد مقدار سبعة اجزاء منه

وجدانيات

فائدة

ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير **قوله** فان ذلك الحاصل
المناسب كالعلوم والادراكات والكتابة والضحك المناسب للانسان وكالمشى
المناسب بجميع الحيوانات واحترز به عن غير المناسب كالنهيق والصهيل بالنسبة
الى الانسان **قوله** من القوة الى الفعل القوة كون الشئ من شانه ان يكون وليس
بكائن والفعل كون الشئ من شانه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان
حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون
الانسان كاتب بالقوة اى يمكن حصوله مع عدمه الانسان كاتب بالفعل
اى حال كونه يكتب **قوله** كمال الكمال ما يكمل به النوع فى ذاته او فى صفاته والاول
هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالهيولى والصور النوعية فان الصورة الجسمية
مع الهيولى الاولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما تحصل وتكمل نوعا بانضمام
الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعة ناقصة غير متحصلة وانما تحصل
بانضمام الفصل اليه والثانى ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وساير الفضائل
وهو الكمال الثانى لتاخره عن النوع **قوله** ذكر اعلم تنبيها الخ اعلم يذكر فى ابتداء
الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب
ضبطه فيثبت السامع وينصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته
ولا يضيع الكلام فحسن موقعه فى مثل هذا المقام كما حسن موقعه فى قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهو
هذا الاشياء ان اعلم موضع لخطاب الواحد المذكر لان دلالته على الخطاب
العام لا يشافه وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معينا **قوله** كل
مفهوم مركب الخ لا بد للشارع فى علم ان يتصوره بوجه ما اما بحده او برسمه
او بلازم من لوازمه ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان
طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق وان يعرف
موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليتميز ذلك العلم المطلوب
عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه
افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول
الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية
فلو لم يعرف الشارع فى العلم ان موضوعه اى شئ هو لم يتميز العلم المطلوب
عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة فى طلبه وان يعرف غايته بان

مطلب
بالقوة والفعل

قوله انما ذكره المص فصل الخطاب لان الاتيان به انما يكون لتنبيه السامع اى ان المتكلم قد فرغ من كلام وشرع الى اخر غير مناسبة بينهما وما ذكره المص فى مقام البراعة الاستهلال يغنى عن ذلك لان المراد ان يكون فى ابتداء الكلام فيكون فى ديباجته انما التجديد ما هو رعاية المناسبة بين التجديد والتصنيف ١٢

قال صدر الشريعة في آخر ديباجة التنقيح اصول الفقه اى هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هى فنعرفها
اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره ٥ منه

بان يصدق بفائدة من فوائده معتدا بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم
ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه
وطلبه له يعد عبثا وان يعرف اسمه لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا
على اللغة والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك فلم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده
كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع
لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافي وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافي غير صادق
على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي ادلة الفقه ومفهومه العلمي العلم الخاص
ولا شك انه غير صادق عليه ولان الشيخ قد نزل التفات فيه الى حال
الاجزاء من دلالتها الى ما وضعت له على ما عرفت وانما الالتفات فيه الى
ما نقل اليه والاول بالعكس كعبد الله علما ومضافا فله بكل اعتبار من المفهومين
حد واشتهما تعلقا بهذا المقام المفهوم العلمي والشارح رحمه الله انما بين المفهوم
الاضافي وكان الاولى بيان العلمي لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمي لان
المص ليس مراده الا الاضافي بقرينة قوله ثلثة والرابع القياس فلما
حد مضافا فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب
موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التي
لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعا له والفرع ايضا لا يتصور الا
بالقياس الى شيء آخر يكون اصلا له فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر
لا بالآخر فان الاول لا يقتضي دورا اى لا بخلاف الثاني والاصل في اللغة ما يبتنى
عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث يبتنى
على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف
الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف
الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل كلها تناسب المعنى اللغوي
فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية
والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا
الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه
لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران يشمل العقلي
كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه يعلم ان المراد
الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشيء
ومبتناه الا دليله ولقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل ابتناء الاحكام

وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع
لان هذه الادلة سوى القياس
يبحث بها في علم الكلام فيكون
اضافة الاصول الى الشرع
اعم فائدة جامع الاسرار في شرح
المنار قه

وقيل الاصل بمعنى الصدر في عبارة
المص فيجئ الى شيئا في
تفصيله في الورق ١٨٧ ٥

في الاصل اى في اصل وضعه
وابتداء ثبوته سيجئ في الورق
ورق ١٠١

اعلم ان الاصل يطلق على ما يبتنى
عليه غيره وعلى الراجح بالنسبة
الى المرجوح يقال الاصل في الكلام
الحقيقة وعلى المستصحب يقال
لمن تيقن الطهارة وشك في
النجاسة وعلى القاعدة الكلية
نحو لنا اصل وهو ان الاصل تقدم
على الظاهر وعلى الدليل يقال
الاصل في هذه المسئلة الكتاب

سيد عبد الله
للشافعية
اذا سبق بحث
المجموع

قد يطلق الاصل على ما ينتقل الى غيره
ابن ملك في اول القياس
في الورق ٢

وان لم يبن على ذلك شيء من الاعراب
مغني اللبيب

قوله وان لم يبتن الخ الابتناء قيل
بنى الارد ابتناؤها بخفي فالصحيح
ان يكون الكلمة ههنا مبنية للمفعول
والناس يخطئون في استعمالها
على صيغة المعلوم زعما منهم
انها لازمة وحيى زاده

بتفصيل

الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك
فلا يتحقق ابتناء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى حمل الاصل بالمعنى
اللغوي الشامل للمقصود وغيره لان المعنى العرفي وهو الدليل مراد قطعا والفقه
في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اى نفهم قال ابن عطية
في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف الثلثة فالفتح اذا سبق غيره
الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد
الجازم المطابق ويطلق على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين اليقين
والظن وهذا هو الحسن قيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من الدين
بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالي
واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعيا لا يخرجه عن كونه استدلاليا
فان الاستدلالي اعم من القطعي والظني والحق ان الفقه بعضه قطعي ثابت
بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد والقياس
كذا في شرح البديع والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان
العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقي قيوده كالفصل واما
حده علما فهو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلا قريبا فاستنباط الاحكام فصل يخرج
استنباط الصنائع والماهيات والصفات والشرعية للنقلية والفرعية
للاصولية والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب يخرج العلم بقواعد
العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه التوصل بهما الى الفقه ليس بقريب
اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقتدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هو القضايا الكلية
التي تقع كبرى لصغرى سهلة المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول
مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب فالحج
واجب فضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب
الفقهي من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه واعلم ان القاعدة
ان القاعدة والضابطة والاصل والقضية والقانون بمعنى واحد وهو امر

فقه ٥

علم

لهم

لهم

مطلب موضوع اصول الفقه

كلي منطبق على جميع جزئياته لتعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة
كلية يصدق على اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بان يقال هذا امرٌ وكل امر
للوجوب فهذا للوجوب وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية
من حيث تستنبط منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة
والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي
الاصالة به والاستقلال وغاية اصول الفقه وفائدته اثبات الافعال
لاحوال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة معناهما
واحد والفرق اعتباري وكل مصلحة ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها
طرف للفعل ونهاية وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الكاملة
على طلب الشي واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام
فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما
العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة
والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء
والاشارة والتصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة
تتوقف على تصور الاحكام بحقايقها المقصودة ويتمكن من ايضاح
المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور لان العلم بثبوت
الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام
من هذه الجهة لزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة
والندب والصحة والكراهة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن
من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور
الوجوب وكذا البواقي ثم اعلم ان المصنف رحمه الله خالف مصطلح
عامة الاصوليين في التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح من الفائدة التي
قصدها ونحن قد تكلمنا بالعبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين
علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية وموضوعه ذات
الله تعالى والموجود من حيث هو او المعلوم موجودًا كان او لا وفائدته الفوز
بالسعادة الدينية والدنيوية هذا والغرض من تعريف سائر العلوم اما افادة
امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود ولا اعطاء الحقيقة لانها
سالمة وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها **قوله** وبهذا القيد يعني قيد الحيثية

مطلب اصول الدين

هكذا

لابد منه في ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل
وعدم ذكره مخل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون
هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسياق الذهن اليه والحاصل ان الدلالة على الحيثية
اما صريحة واما التزامية ولا يقال الحدود لا تتم بدلالة الالتزام لانا نقول
ذلك قول البعض وعليه لا مانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة
الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشي
واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا
الاعتبار **قوله** فان هذه الاصول فرع لما بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة
الى علم التوحيد لابتنائها عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية
لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى
ذكره صريحا **قوله** قال الشارح المراد شراح هذا الكتاب وغيره **قوله** بالمصدر
اي الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى الدلالة التي
نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب
والاصول مسببة عنه **قوله** وهو الله تعالى والرسول فالله تعالى هو الشارع في الحقيقة
والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي اوصل الشرايع الينا فهو سبب قريب
قوله لكونه اي الشارع معروفا بيان لكون اللام للعهد **قوله** تعظيم المضاف كقولك
بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة **قوله** او المفعول اي يجوز ان يراد بالمصدر
المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون
المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت بها المشروعات ثم المشروعات تتناول
الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع من المعلوم
ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي
يثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض
وان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد
منها الاحكام **قوله** فتكون اللام فيه اي في المصدر للجنس اي جنس المشروعات
والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول فان قلت لم لا يكون اللام
للاستغراق قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس
لا مدخل له في اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان تخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر
فيصح جعلها للاستغراق لكن الاصل فيها الجنس **قوله** وفيه اشارة اي في كون

مطلب استعمال حيث لتعميم الحيثية

مطلب بيان الشارع

قال في المطول في ديباجة التلخيص الشارع هو الرسول ومعاون الشارع هو الآل والاصحاب

الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة
معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول قوله واضافته اى المصدر
والاولى ان يقال والاضافة كما تقدم قوله لتعظيم المضاف اليه كقولك
استاذى فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا قوله وهذا التوجيه يعنى
الذى قاله الشارح الخ قوله وههنا كذلك اى لم يكن حمل المصدر على معناه
وهو البيان والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذى
هو معنى الشرع وهو ظ ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم
استقامة حمل المصدر على معناه قوله والاظهر انه اسم لهذا الدين اى الاظهر
ان يجعل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع
وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع والمشروع فانه مجاز والحمل
على الحقيقة اولى قوله يقال شرع محمد الخ هذا تاييد لكون الشرع
اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه
يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد اى دين محمد ثم استدل على ان الشريعة
هى الدين بما ذكر فى الصحاح فيكون المراد بالشرع هو الدين قوله لان الاصول
اصول لعلم الكلام وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة اصولا ايضا بالنسبة
الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا له
وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة انه وصفاته من حيث انه آله
واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء
مرسل للرسل منزل الوحى اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول
نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا فى اصول الدين
فلو توقف اصول الدين عليها لزم الدور كذا قيل واجيب باختلاف
جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتداد به وتوقفها
عليها بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان استقل بها العقل
لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجيتها
وجود البارى وصفاته فالعقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والسنة
المتوقفان عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف واجيب ايضا
بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض
من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور
وللقائل ان يقول بمنع الافادة اى لا نسلم انه لو قال اصول الفقه افادة

التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نسلم الافادة مطلقا
بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون
اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعانى
اى الاحكام الفقهية بدلالة المادة اى مادة لفظ الفقه وذا لا ينفى اصالتها
لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية يقتضى تخصيص المضاف بالمضاف
اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرد بالشئ دون غيره ومنه
خصصت فلانا بالذكر وتخصك بالعبادة لا نعبد غيرك ولو كانت الاصول
اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتأمله قوله
فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ قال بعض الشراح وهذا الوجه
اى كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضايفين يضاف الى
الآخر من حيث هو متضايف لا الى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف
الاصول الى شئ يتبادر الى الذهن ان ذلك الشئ فرع له قوله والمراد
اى بالمشروع فشروع خاص وهو الاحكام الشرعية بخلاف المشروع الذى
قاله الشراح اولا فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية قوله فهو مرادف
للفقه فى كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادفا للفقه فانه
قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام
الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه
الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام
المشروعة للوقوف عليها فلهذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولا شك
ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية فكيف يكون
مرادفا له قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة اى وهى الفقه قلت
لا ضرورة فى حمل الشرع فى حمل الشرع على الفقه الذى هو مجازه مع
امكان حمله على الحقيقة العرفية واستلزامه الفائدة الزائدة المذ
كورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة باضافة
الاصول الى الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعية بها وسكتوا عن اصالتها
لا انهم نفوها عن غيره والمص بين اضافتها الى الشرع اصالتها له ولغيره الذى
سكتوا عنه فقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاجوا
اليه فى هذا المقام وهو بيان ما هو اصول الفقه والمص نظر الى عموم اصالتها فاضافها
الى الشرع قوله لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور وهو قولهم انما قال اصول

بهذا حل لطيف جداً

الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة الى آخره واذا كانت اصول العلم الكلام
فيلزمهم ان يصدقوا بهذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذ التقدير واصله
الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم
يتم الاعتبار الذي ذكره الشارح لعدم صحته في قوله والاصل الرابع بهذا التقدير
الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف
الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف له الاحكام المشروعة
والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع لشرائط
عرفت في بابه فكان القياس اصلا لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم منه تصديقنا
في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي يجتمع فيها النفي
والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها
نظر الى البعض الذي لا يثبت به قوله ولان لا يكون هو معطوف على ان يكون
اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور والقائل ان يقول
يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضر به كونه غير مذكور لان المقام مخصص
قوله وانما قال اصول الشرع الخ جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا قلتم
ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب
بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على ان تعيين الطريق وهو جزء لازم قول الماتن
ثلثة قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لابد له من مستند وذلك اما الكتاب
او السنة او القياس فهو داخل في الاقسام الثلثة فلا فائدة في ذكره فاجيب بان
الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا ويوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سنذكر وجهه قريبا على
ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية
اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق قوله لانه حجة
من كل وجه لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه وقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يقال حجية الكتاب متوقفة
على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل
الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم قوله
لتوقف حجيته عليها اما توقفها على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة
فقد قال صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع
امتي على الضلالة قوله احترازا عن القياس العقلي المراد من القياس العقلي القياس

ثم هذه الاصول وان كان فيها اختلاف من القياس العقلي وما لم يكن الحكم
ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والبواقي بعوله والاصل
الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول
الكامل الذي هو موجود من كل وجه
كشف بزدوي

المنطقي

اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه
بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط واما من السنة فكقياس الاوطئة
بالكتاب لانه من شرائع من قبلنا وقد قصت من غير نكير
من التوضيح

المنطق المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
فالمراد ههنا هو القياس الشرعي وهو تعدية الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل هو تعدية
حكم الاصل الى الفرع لعلة متحدة كما سيأتي في محله قوله وهو موجود في اللواطة فيحرم
بالطريق الاولى اذ الاذى في المنصوص مجاور يزول بساعة فساعة وفي غيره
مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارضي فعلى الاذى اللازم اولى
قوله قوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة الحديث رواه اربعة من
حديث مالك وصححه الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غير ان ابن
منذر قال لم يثبت قوله فقسنا عليه سواكن البيوت اي قسنا على سؤر الهرة
سؤر سواكن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا جريان حرمة
الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر
مع الجنس قوله قياسا على الوطي الحلال يعني ان الوطي الحلال يوجب حرمة
المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزنا قياسا عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطي
وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم
منافع الدار الموقوفة الثابت باجماع الصحابة قوله اولا للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة لتوقفه عليها في كل
حادثة قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا كذلك لتوقف ثبوت حجيتهما على
الكتاب كما ذكرت بل الثلثة فرع بالنسبة الى الكلام كما مر واجيب بان المراد
بفرعيته انه يحتاج في اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس عليه اذ لم يمكن اثبات
الحكم في الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستبدا في اثبات
الحكم في الفرع في الفرع فلم يكن اصلا مطلقا بل كان اصلا من وجه دون وجه بخلاف
الاصول الثلثة فانها مستبدة في اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت بها
الفرعية درجته عنها حتى كان مؤخرا عن كل واحد منها فكان في افراده زيادة فائدة
وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى امتيازه عنها
في الفرعية وانحطاط درجته عنها في الاصالة ولو قيل الاصول اربعة نظرا الى نفس
الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي ذكرناه فكان افراده اولى
وما قيل في وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا للزوم اتفاق ماهية القياس
لسائر ماهيات الاصول الثلثة ولم يقل احد بالتساوي ممنوع اذ لا نسلم التساوي
ان لو ذكر مجتمعا فان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقول معولا بالتشكيك
بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة ويكون في بعضها اشد واولى

مطلب
قياس عقلي قياس شرعي
اما نظير قياس المستنبط من الكتاب
فكقياس حرمة اللواطة على حرمة
الوطي في حالة الحيض الثابتة
بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض والعلة اي
الاذى توضيح

من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض الشراح والاصوب ان يقال
انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه ليست عنده حقيقية فان المشروع يتناول
الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل فيما سوى الاحكام
فانضم هذا الى جهة فرعيته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر تأمل ولا
يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحصار ايضا فلم يخف التنبيه
بذلك فافهم **قوله** فان قلت في مورد هذا السؤال قولا ولانه ليس بقطعي بخلاف
الثلثة **قوله** الآية المؤولة كقوله تعالى ثلثة قروء وقوله تعالى او لامستم النساء
والعام المخصوص كاقتلوا المشركين والاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد كقول
عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجماعهم على الاربع
قبل الظهر **قوله** والقياس بعلة منصوصة كطهارة سؤر سواكن البيوت قياسا
على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها في الاصل وهي الطواف وقياس
حرمة اللواطة على حرمة وطي الحائض فان العلة منصوص عليها في الاصل وهو الاذى
وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس
بعلة غير منصوص فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة
التي استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية **قوله** فان قلت
السنة لا يعمل بها الا عند العجز هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه
الا عند العجز **قوله** وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وفيه نظر
فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه لان النسخ
يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف
يقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة
على الكتاب معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ
من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله
تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا الابهام
في اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض فان قلت فائدة قوله بالقسمين الاولين
يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك قلت كانه يقول السنة تتناول هذه
الاقسام الثلثة وقسمان منها في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب
بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز **قوله** ولان الثلثة الخ
هذا جواب رابع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة
والبطلان والجواز والفساد والوجوب وغيرها والمراد بالوصف الخصوص

والعموم

والعموم والاطلاق والتقييد والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع
والظن **قوله** والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن
الا بتعدية الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى
العلة والعلة الى النص فان الحكم في التقدير ثابت بالنص فكان لعمومه يتناول
تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهر لا مثبتا
بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص
الى العموم لا في اثباته **قوله** كما في الاشياء الستة وهي الذهب والفضة والحنطة
والشعير والتمر والملح فان الربا كان اولا خاصا بها بتنصيص النبي عم ثم عمم
الى مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر مع الجنس **قوله** فان قلت
هذا السؤال نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم **قوله**
وهو القطع اي وصف الحكم الذي يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله
تعالى او الرسول فيكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله
قوله وفيه نظر وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول عليه
السلام لانه كان يقول عن وحي ظاهر او خفي او استنباط من النصوص
وهو باطل على ان عند البعض تنوعهم عن الاجماع بل على حكم من احكام الله تعالى لا بد له من
دليل واما الاجماع فيما ذكروا انما يقع عن دليل قد استغنى بالاحكام عن نقله **قوله**
فالسؤال باق واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السند في الاجماع ممنوع
ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت الحكم
بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي عم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأي كان
ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأي فكان في اثبات الحكم اصلا مستبدا
بنفسه بخلاف القياس فانه ينتقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في
اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل بنزل عن القطعية
الى الظنية واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالاجماع
غير العلم الحاصل بالسبب الداعي وهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس
فانه لا يوجب العلم قطعا عند التغاير المدلول لظن تفاوت الدليل **قوله** فالاولى
ان يقال الخ قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض الشراح
لكن لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى الخ **قوله** هذه علة وراء قوله اولان
الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى
العموم **قوله** لا توجيه كلام واقع وهو قول المص والاصل الرابع القياس

جواز نسخ الكتاب

قوله لا علة مطردة بان يدور الحكم معها وجودا وعدما حتى يرد عليه السؤال وهو قوله فان قلت على هذا ينبغى ان يفرد الاجماع بالذكر قوله وبآثار الصحابة والتابعين الذين زاحموا الصحابة فى فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب او قاعدة كلية او اصل باب قوله قد قصها اى اخبرنا بها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخلة فى الكتاب والسنة والتعامل ملحق بالاجماع فيكون داخلا فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما فى الاصول الثلثة فان القطعى يقدم على الظنى كالمتواتر يقدم على الآية المؤلة والاجماع يقدم على الظنى من الكتاب والسنة وقطعى الكتاب اقوى من ظنيها ظنية فيكون داخلا فى احدها والعمل بالتحرى عمل بالسنة فيكون داخلا فيها والعمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس قوله ووجه الحصر قيل والاحسن فى وجه حصر ان الادلة الشرعية لا تخلو اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالى هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثانى لا يخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثانى هو القياس وفيه شئ لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا قوله ان كان من غيره لا يقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذى هو حجة فى حقنا وعبارة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فيثبت الحصر قوله والاولى ان يستدل عليه بالاستقراء واعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشئ على عدد معين وهو اما عقلى مردد بين النفى والاثبات بجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر التصور فى الواجب والممتنع والممكن واما استقرائى اى مستند الى التتبع والاستقراء سواء كان فى الجزئيات كانحصار اسباب العلم فى الثلثة واصول الفقه فى الاربعة المذكورة والدلالة القطعية فى الثلثة والحيوان فى انواعه او فى الاجزاء كانحصار الجسم المركب فى اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركيبه منها واما جعلى كحصر مصنف مسائل الفن الذى صنف فيه فى عدة ابواب تقتضيه المناسبة التى وقعت فى خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقى المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلى بل اللغوى اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا لتقرير حكمها الى مقسمها فانها يتصور بدون تحصلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان

مطلب فى بيان حصر الادلة

ويمكن ان يدفع بان هذا باعتبار الاصل وما ثبت من الورود فباعتبار العارض ٥ منه

مطلب بيان حصر

الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ٥ منه

لانقريب ح

الاولى فى هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة على الاصالة لم تنقسم الا على هذه الاربعة لا ان العقل يوجب حصرها على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير فى الحصر العقلى بخلاف الاستقرائى واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه وهو يفيد اليقين والثانى ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذى استقرأ ويسمى ناقصا والاول يسمى كاملا قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب ان قيل فينبغى ان يكون صيغة كالمكتوب قلنا فى العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لا من الصفات كالمكتوب ونحوه قوله غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى الخ المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد بكتاب الله مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه فى مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتى قوله القرآن فى اللغة مصدر اى بمعنى القراءة فان قيل كما ان القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب فى اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره البيضاوى والشارح اختار الثانى لقلة النقل فيه قوله غلب فى العرف العام على المجموع الخ المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما يأتى لانه مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف اهل الشرع على مقدار ثلث آيات على ما ذهب اليه الامامان قوله وهو فى هذا المعنى اشهر الخ يعنى لفظ القرآن فى المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل فى العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء ولان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر

مطلب الاستقراء على قسمين تام وناقص ٥

تأمّل

الاسماء المشبهة بالصفات

مطلب

تأمّل

ذكر على الوجه التفصيل الشريف فى اول حاشية التلويح ٥

غير كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عن احوال القرآن على الاحكام وذلك انما هو للاجزاء ... فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والاجزاء ... تعريفها بالكلام المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر الخ تلويح

مطلب الفرق بين التعريف والتفسير

من الانتقال مما وضع للمنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشتراك
والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كما الغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالبيانية
والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر شيء بلفظ
اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد
تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والا
فناقص قوله لان المجموع تعريف الكتاب اي مع كون القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه
البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وباقي الكلام قيود له كالفصل ولازالة هذا الوهم
صرح المص بحرف التفسير الدال على الاتحاد قيل لا مدخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور
بل الحق انه لو اسند الازالة الى لفظة هو لكان اقرب فتامله قوله حتى يلزم ذكر
المحدود في الحد بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما
اسمان لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف للآخر فاذا جعل المجموع تعريفا للكتاب
يلزم منه تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود
وهو القرآن والمكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ
وذكر المحدود في الحد ممتنع لانه يلزم منه توقف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف
الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب
للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان كذلك فلا يجوز تعريف
الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه
فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع
ذاتيات المحدود ومجموع الاجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له
بنفسه وهو مح قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد
على الاجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق
ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان
يحصل بجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل
التفصيل بان تحصيل الكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم
من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل
تعريف الشيء بنفسه وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه
ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور
جميع الاجزاء هذا واعلم ان الحد وشبهه المعرف الشيء حقيقي ورسمي ولفظي
والحقيقي ما انبا عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع

اي مع ان الخ

والاصل ان الالف واللام للعهد ... الكتاب وهو معهود عند السامع ... فتعريفه بالقرآن تعريف الكتاب ... الا ان القرآن مع كونه اخص ... للدوام للمتلو اعم من ان المراد بالكتاب ... المعهود فاحتيج الى القيد

وهم
في وقوع لزوم اتحاد الحد والمحدود في التعريفات

مطلب
الحد اما حقيقي او رسمي او لفظي

ذاتيات

ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق والرسمي ما انبا عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك
منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبا عن الشيء
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولك العقار الخمر
والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر
وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه
الحد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن
دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل
المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين
بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم
كل ما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس بقولهم كل ما صدق الحد صدق المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس
الاثبات نفي فغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما
كليا بما ليس بحد وعلى ما ليس بحد وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا
لافراد المحدود وان كان بين تفسيرهما فرق العكس في الحد تحقيق مساواة
الحد للمحدود ثم ذكره المص ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه للاعجاز واما
معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرر في محله وذكر في النقل والكتابة وهما من العوارض
فالقرآن تعريف رسمي للكتاب لانه مرادف له والمنزل الخ تعريف رسمي للقرآن
فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فلا شيء من مسماه منه فكيف صح
تعريفه بما بعده تعريفا رسميا قلت لا يبعد ان يكون بشيء واحد مفهومان متغايران
يعامل كل بما يليق به والقرآن كذلك فان له مفهومين جزئي وقدر وانه وقع
التعريف الاسمي وكلي يتناول الكل والجزء الاستدلالي وهو غرض الاصولي وانه
وقع التعريف الرسمي واعلم ان تعريف القرآن بما ذكره بالنظر الى ما بعد عصر النبي
عليه السلام والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز
قوله مصدر بمعنى المقروء فيكون جنسا يشمل كل مقروء وباقي الكلام فصلا
قوله كما توهمه البعض اراد به صاحب الكشف ومن تابعه من شراح اصول فخر الاسلام
وغيرهم قوله لانه مخالف للعرف اي كون القرآن بمعنى المقروء مخالف للعرف
لان المتبادر منه عرفا اليك كلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم اغا هو
المعنى العرفي بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير

وبالاطراد ...

بالحد ودخول الحد والعكس حكما كليا

مطلب
بيان طرد وعكس

مطلب صفة كاشفة

شايع ويجاب بانه توقيف سمعي واستعمال المجاز فيه جايز فالاولى
ما ذكره الشارح في تعليل عدم القرآن مصدرا بمعنى المقروء كذا في التلويح
فيه ايضا والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم
عليه مع ظهور وجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول لا نسلم
ان كون القرآن بمعنى المقروء خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام
شايع في اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه ولو خفي البعض فذلك لا يمنع لان
الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة العدول الى التلويح التقوى والاعتناء
لان المقروء اما ان يكون للتبري عن المقروء اليه او التقوى قوله صفة كاشفة
اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف
ثم يتفرع على ذلك الفروع وجوه وهي البيان والكشف عن حقيقة الموصوف
او مجرد الثناء والتعظيم وما يضاهي ذلك من الذم والتحقير والتاكيد ثم الوصف
ان كان مبينا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة
وان كان وصفا مفارقا يسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتميز الشيء
من بين الماهيات المختلفة والثاني من متفقها والاول كقولك الجسم
الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء
كاشف عن ماهية الجسم فانه هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة والوصف
بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال الثاني زيد العالم
عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال قوله وان لم يكن
معهودا في الخارج اي وان لم يتقدم ذكره في الخارج يعني قد يستغنى عن تقدم
ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد
وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب قوله وبه خرج سائر الكتب السماوية
فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده حده على ما نقله عن التلويح
واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا وما بعده فصلا وذكر الجنس
في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين ساير الاجناس
لا للاحتراز به عن شيء فالاجناس اصول الماهيات والفصول تتميماتها والاحتراز
انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن ساير كتب السماوية
ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول المنسوخ وغيره
والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته
وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بلفظه وبين الفصل

مطلب قد يحترز بالجنس

عموم

قوله اي ليس الخ هو مبني على عدم فهم المراد مع ما فيه
من الغفلة عن ان الفاظ الاحاديث القدسية
بمنزلة تتأمل

عموم من وجه لان قال المكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل وغيره لانا نقول
المنقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه وبهذا
كاف في الاخراج بالجنس الاولى ان يجعل الجنس وهو نفس المنزل فقط وهو
شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا على رسولنا فصل اول
يخرج ما عدا القرآن من الكتب السماوية كالتورية والانجيل ونحوهما لانها لم تنزل
على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسوله فقط والى ذلك اشار بعض الشراح
قوله كما انزلت الفاظ القرآن تشبيه للمنفي وهو منزلة اي ليس نزول الفاظها
كنزول الفاظ القرآن الا ان الفاظ القرآن انزلت للتحدي والاعجاز وليست
الفاظ الاحاديث كذلك فلم يكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلهذا اخرجها
بقوله على رسولنا ولقائل ان يقول لا نسلم اخراجها بها لان النظر في التوقيفات
الى نفس الالفاظ مع قطع النظر عن السياق والسباق ولا شك ان المنزل
على الرسول متناول لها فكيف يحترز عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب
في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتامل قوله وهو اي المصحف لان في الجمع
مفردا من قبيل قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى قيل لا يجوز ان يكون
من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل المفرد الذي تضمنه الجمع على ان الجمع
المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو يصرف
الى الاول عند الاطلاق فيكون المصاحف في قوة المصحف قيل ما نسخت
تلاوته انما خرج بقيد المصاحف اذا لم يبق الجمع على معناه الجنسي ويكون ذكر
المكتوب لمحض التعلق اما اذا بقي فلا بل انما خرج بالمكتوب بان يكون اللام
للعهد اي المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج و لا نثبت بطريق الاحاد
والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما
يخرج بقيد التواتر ويجاب بان الاصل في القيود بيان الواقع والاحتراز
واقع قوله يلزم الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب والاول
يسمى دورا مصرحا والثاني دورا مضمرا قوله لان تصور المصحف ثم بيان
لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية
المصحف لاخذه في تعريفه قوله والا اي وان لم يرد لم يخرج عن تعريف
القرآن ح علية لانه منزل على الرسول عليه السلام ومكتوب في المصاحف
في الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا

مطلب دور مضمر

القرآن ما نسخت تلاوته لصدق تعريف م

لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن على
ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور **قوله** قلنا تصور المصحف
موقوف الخ تقرير رفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئي وهو المجموع الشخصي
الذي بين دفتي المصحف وكلي شامل للكل والجزء وهو الكلام المنزل
الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي
وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذي
كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد فهو بديهي لا يتوقف على شيء
والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور
لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة على القرآن
بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه
الكلي والحاصل ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف
على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما
القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته
لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف لانه معلوم معهود بين
الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف
تعريفا للشخص كما فعله بعض المحققين اما اذا جعل تعريفا للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي واختاره
المص فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما
هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف
للمفهوم الجزئي كما اعلمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قولنا هذا تعريف له
من جهة مفهومه الكلي فتنبه لذلك فان قلت لم لا نعرف المصحف
بما جمع فيه الوحي المتلو ونحوه فلا دور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد •
قلت ذلك لا يرفع الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن فان قيل
يعرف المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا قرآنا كان او جزءه وهذا هو الشق
المتروك في السؤال الى هنا على ما هو موضوع اللغة ونحوه منسوخ التلاوة
وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف
بقية التواتر قلنا هو عدول عن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف
ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن المأخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي
لكان حسنا وهذا كثيرا ما يقع فانهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض

ان الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا اولا فيعرف لان المصحف معلوم لكل دور فلا يحتاج الى تعريفه بقولنا الذي كتب فيه القرآن ولذلك قيل في تعريف ماهية الكتاب بل في جواب اي كتاب هو ولا على القرآن لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى النقوش فبذا يتعين احد معنييه وهو المقروء تدبر ٥ صحح

عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالمأخوذ في الحد معناه اللغوي وان كان
الظاهر هو المعنى الاصطلاحي فان قلت المكتوب في المصاحف حادث عند
اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث فالجواب
ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة
لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة
انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت
منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسما له واعتبر في تمييزه
عن المعنى القديم فلذا عرفه ائمة الاصول بالمكتوب الخ **قوله** فان قلت الخ •
منشأ هذا السؤال جواب الدور **قوله** والتعريف انما يكون للماهية الكلية •
كالحيوان والانسان بخلاف الجزئي فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا •
بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد
ذلك لان غاية الحد التام الاشتمال على مقومات الشيء بدون مشخصاته
ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص
على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلا يفيد التمييز الذي هو اقل
مراتب التعريف فان ذكروا معها الوضعيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان
زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معه الوضعيات
المشخصات وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا
يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه
بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** لان
الاصوليين يبحثون عن القرآن الخ قد تقدم ان القرآن مفهوما شخصيا
في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الآية بهذا الاعتبار
انها قرآن بل بعضه وان اطلق فمجاز ومفهوما كليا في عرف الاصوليين
وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يبحثون عن القرآن
من حيث انه دليل الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل
صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها ككونه منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر وهذا مفهوم كلي لاشتراكه بين الكل والجزء اشتراكا
معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة يسمى

ثالثا مم فيه اختلاف نسخ

فلا يوجب عدم الحد الخ

مطلب للقرآن مفهومان ٥

منه

قرآنا حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابقي على عمومه يتناول
حروف المباني وهو التي يتركب عنها الكلم مع انها لا تسمى قرآنا لا عند
الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القرآ
قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى المفهوم ان الانزال ليس
الا للافادة نخ لا يتناول حروف المعاني من القرآن وهي احد اقسام
الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض
الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا
من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فهو لا يعطي حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء ومن حرمته على المحدث
وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق
بنظر الفقيه لا الاصولي فتنبه لذلك **قوله** ولم يتعرض لكونه معجزا لانه
ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها
اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله واقصر سورة في القرآن ثلث
آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزاء
يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان ما دون الآية
والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فتأمل
والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان
بمثله من اعجزته جعلته عاجزا فلهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن
مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن
المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة
والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة قيل ان اعجاز القرآن عرضي لا ذاتي لان الذاتي ما كان داخلا
في حقيقة الشيء ومقوما له كالحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان
خارجا عنها كالضحك بالنسبة الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من
الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى الخارجية عن حقيقته
فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج
عن طوق البشر **قوله** المنقول عنه نقلا متواترا ولقائل ان يقول يلزم
الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور المنقول الذي هو القرآن

والمنقول

الا للاعجاز نخ
مهم في لغة القرآن
قوله ومن حرمته متعلق بقوله وان دلت ٥ سه
مطلب سبب اعجاز قرآن
الخارجية نخ
مطلب دور سبقي

والمنقول متوقف على النقل لاخذه في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا
دور سبقي لا دور تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوي والثاني الاصطلاحي
فلا دور **قوله** الالف واللام في الجمع للجنس اذ لم يكن للعهد الخارجي هذا
مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان
الالف واللام في الجمع يكون للاستغراق اذا لم يكن للعهد وسيأتي هذا في محله
ولئن سلم ان اللام للعهد وانها لم يسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف
المصاحف العثمانية **قوله** فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف لان الجنس
ينصرف عند الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحتمل الاعلى بدليله ولم يوجد هنا
دليل الكل **قوله** وكونه للاخراج اي كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل
في القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك
سعد التفتازاني على ان مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ورفع التوهم
فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية
في اوائل السور وفيه تأمل **قوله** فاقطعوا ايمانهما وكذا صيام ثلثة ايام متتابعات **قوله** لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر يعني فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله
متواترا لدخول المشهور في المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه آحاد
الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق بانه قراءة ابي ابن مسعود ملقى
العلماء بالقبول والعمل بالثاني دون الاول فسمينا الثاني مشهورا
دون الاول **قوله** واما على قول غيره وهو من يقول ان المشهور قسم من الآحاد
او قسم برأسه بين المتواتر والآحاد وقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وهذا الموضع
صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على
قول غير الجصاص ايضا لان المشهور لما كان متواتر الفرع يشمله قوله متواترا
لكن فيه شبهة لكونه آحاد الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة **قوله** ومما يرد على التعريف
اي على طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر
وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير
من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخرين
فلا يرد على التعريف لان قوله بلا شبهة احتراز عنها يعني لان الخلاف يورث الشبهة
فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل **قوله** في اوائل السور يحترز به عن التي
في سورة النمل فانها قرآن بالاجماع **قوله** لانه لم يكفر جاحدها علة لعدم كونها
قرآنا لانها لو كانت قرآنا لوجب اكفار منكر قرآنيتها لانه انكار للقطعي كمنكر

تم
هذا القول مقدم على القول السابق ٥ سه
تم
تم

مطلب تعريف الشبهة

قرانية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار
واذا ابطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم اكفار منكرها
عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية
بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام
الادلة من الطرفين في زعمها والمراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل
ولقوى اعتقاد الخصم وبقوة تناقضها فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان
النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسألة وهي كون البسملة اية من الفاتحة
ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن
الشافعية جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم
لقوته عندهم ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل
الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوى عند كل فريق الشبهة من الطرف
الآخر لا يلزم التكفير **قوله** انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه هذا ما ذهب
اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن
وان لم يكن من السور فان قلت فعلى هذا لا يكون فيها شبهة قلت بل فيها
شبهة ايضا لكن الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هناك كما سنذكرها **قوله**
انزلت للفصل بين السور كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى نزل عليه
جبرئيل ببسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة رواه ابو داود والحاكم
فان قلت هذا يلايم مذهب الشافعي فان تكرر النزول يقتضي تعدد القرانية
قلت القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده كيف وقد قيل بتكرر نزول
الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها **قوله** ولهذا كتب بخط على حدة علته
لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح ما قاله المتأخرون من انها آية في
اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع
المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد تعالى
ومع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب **قوله**
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة جواب عما يقال لو كان قرآنا على الصحيح
من المذهب لوجب الكفر من انكر قرانيتها لكونه منكرا للقطعي واللازم باطل
لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرآنا لاشتباه الآثار واختلاف
العلماء فان مالكا يقول انها ليست من القرآن الا في النمل فانها بعض آية فيها

فيه نظر

وذلك

وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة
من الاكفار **قوله** ولم تجز بها الصلوة جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال ظاهر
واما تقدير الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن يثبت بيقين لا شبهة فيه
ولا تؤدى الا بقرآن لا شبهة في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك
لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة
فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا تتأدى بها الفرض المقطوع وهو
القراءة وهذا الجواب على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح
الجامع الصغير انه لو اكتفى به يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح
هو الاول **قوله** لشبهة الاختلاف الفرق بين الخلاف والاختلاف ان
الخلاف ما لم يكن مستندا الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ
القضاء بالحكم في الثاني دون الاول **قوله** واما قراءة الجنب والحائض فانما
جازت لقصد التيمن جواب ايضا وكل من السؤال والجواب ظاهر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلت تلك الشبهة
لا تورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا تركها فان قيل
فينبغي ان لا يقيد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها لانه ايضا مناف
للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرانية
قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد منه في اعتباره فيما يختلف
به بان يراد ان اطلاق الاسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون من حيث
تحقق هذا التعريف منه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما
يكون قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية
بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن الثلثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود
وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه **قوله** وهو اسم للنظم والمعنى المراد المنظوم والمعنى
القديم كما يلوح من عبارة التلويح واعلم ان المص جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى
وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف قال بعض الشراح ولما جعل
القرآن بمعنى المقروء وقال هو اسم للنظم والمعنى بقي من الاسم ان يقال هو النظم والمعنى كما
قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروءا لجعل
المقروء اشتماله انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يجوز اسما للمعنى وليس اسما
للنظم لان المقروء حقيقة النظم لما هو اسم له غالبا تأمل **قوله** وفي ذكر النظم دون
اللفظ الخ فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي كذلك النظم يطلق على النثر

مطلب يجوز الصلوة بالبسملة

مطلب الفرق بين الخلاف والاختلاف

انوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية

جامع الاسرار للعلامة الكاكي شارح الهداية

فني كل منهما سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما قلت اطلاق النظم على
الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللالي
في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا لافتقاره الى حسن ترتيب ليحصل الوزن
بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب
واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر ففيه استعارة لطيفة وللقائل
ان يقول المشبه به لابد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح
التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ
الى النظم رعاية الادب فقط **قوله** وانما ذكر اللفظ الخ جواب سؤال بان يقال
قد قلتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ
في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكر ثم لم يذكر
اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانها من اقسام القرآن وتقرير الجواب
ظاهر من الشرح وقوله مطلقا اي سواء كان من الكتاب او السنة **قوله** كذا في
شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار الانوار وجامع الاسرار بدل كل من كل
من شرحي والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية وجامع الاسرار للكاكي
شارح الهداية ايضا **قوله** وللقائل ان يقول اعتراض على ماذكر في هذين الشرحين
حاصله ان يقول ماذكرتم من جواب السؤال المقدر لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف
للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول
اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الادب ويمكن
ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان
المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال
اللفظ لشموله والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سنذكره **قوله**
فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز على السواء لان كلامنا في
المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى يعني ذلك انما يكون
باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم
بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك
ونحوه لان الموصوف بها اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية
للادب نظرا الى الاصل كما بيناه تزيينا مع مافي النظم من حسن الاستعارة
والاشارة الى مشابهة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا
بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ

غالبة نخ

المترتب

المترتب المعاني المتناسق الدلالات فليسا هما على السواء في حد ذاتهما
فاطلاق الشارح التسوية فيه تأمل الآن يقال مراده التسوية هنا **قوله**
لا المعنى القائم ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم منفيا دون
اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك
لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث
المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام اللفظي يعبر عنه بالنظم المسمى
بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول
باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب الخ لان غرض الاصوليين
الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعي وذلك انما يكون باللفظ الحادث
الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم
مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث المؤلف فيكون
حقيقة فيهما **قوله** ولم يرد به ابتداء كلام لا تعلق له بذكر الاولى **قوله** بل نظم
دال على المعنى يعني المراد بقولهم انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا
مكتوبا في المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا للمجموع اللفظ والمعنى
ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا رفع التوهم الناشي من قول
ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده
اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ فان قيل القوم بانه
اسم للنظم الدال على المعنى يرفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون
المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه فان قيل
لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه ركنا اصليا لما عرفت من ان معنى النظم
والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود
من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه
فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ورجحان الحقيقة
على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا **قوله** وفيه اي وفي قوله وهو اسم للنظم
والمعنى **قوله** وهو مذهب ابي حنيفة متعلق بمن زعم لا انه ابتداء كلام ولو قال
عند ابي حنيفة لكان اظهر فتأمل **قوله** فقال اي المص هذه الفاء تسمى فاء
الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان
بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم والمعنى اي وقول علمائنا
جميعا رد لذلك الا ان ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في جواز الصلوة

مطلب القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث المؤلف ه منه

قوله سؤال مقدر تقديره ان قول المص وهو اسم للنظم والمعنى جميعا الخ اي القرآن عبارة لا يطلق على النظم والمعنى الا المكتوب في المصاحف متواترا فاجاب بانه لم يرد به الخ كذا فهم في بعض شروح البزدوي منه

[illegible]

قوله وهو اسم للنظم والمعنى [illegible] ه

فاء فصيحة

اقول ماذكره لاريب كون المعرف خاص القرآن ولو سلم لكنه لاريب تعريفه من حيث انه خاص القرآن
بل التعريف من حيث انه خاص ليشمل خاص السنة ايضا يرشدك اليه قول المص في اول باب السنة الاقسام
التي سبق ذكرها ثابتة في السنة وكذا قول المص في تعرفه في آخر التقسيم وكذا السنة تنقسم على هذه
الاقسام الثمانية على ان قوله في تعريف الخاص وهو كالجنس [illegible] لا بنا في كون
المعرف خاص القرآن فتأمل فانه دقيق

خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والى اصل ان سقوط لزوم النظم
عند ابي حنيفة رخصة اسقاط كمسح الخف رخصة للاسقاط لا تختص بالعذر
كذا قيل وفيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة
ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام
رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المقيم ولا يشرع
غسل الرجل للماسح على الخف ما دام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ
بالعربية يجوز ويسقط الفرض بالاجماع بل هو اولى للسلامة عن الخلاف
فتامل وفي قوله في جواز الصلوة اشارة الى ان فيما سواها من الاحكام كوجوب
اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة
والاعتياد على القراءة بها النظم لازم كالمعنى فان قيل على قول المتأخرين
يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب
بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما فقد جعل
النظم غير لازم وفي ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح في حق الصلوة قلنا
الشارح بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك
والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلي وهو المعنى
قيل الخلاف في الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما
القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية
مطلقا **قوله** والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم
عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا لانه وصفه
بالعربي قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال
وان لم يثبت فلا يفيد قوله لان وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه
بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله بلسان عربي ليس بقاطع في
تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر
الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال
احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانه حالة المناجاة
والاشتغال بالنظم خاص بمذهب الرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه
بمنزل على غير حالة الصلوة واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد
من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل
من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه

في زبر الاولين

تمام
والاصح انه رجع الى قولهما قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف
تلويح

في زبر الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين
لكن لا بمعنى كون معناه فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الدال
هو دال على المعنى وارادة مجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف
وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ذكره مثبت في الزبر
فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر
الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان
الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك
ما ذكره بقوله ولئن سلم الخ **قوله** لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن الخ
تقريره ان الامام بعد ما لم يجعل النظم لازما في حق الصلوة واقام العبارة
الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبارة الفارسية قرآنا او لا فان كان الاول
بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ولا منقولة
عن الرسول عليه السلام وان كان الثاني يلزم جواز الصلوة بلا قراءة واللازم
باطل والجواب انا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية
خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فتدخل
الفارسية في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور يلزم ان لو تعلق جواز
الصلوة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل ابي حنيفة لم
فان قيل يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم
العربي المنقول مجاز في غيره اجيب بانه ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت
الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كذا ذكره
بعض المحققين وكذا ان تقول الزيادة على الكتاب لا يجوز لانها في معنى النسخ
والجواب ان الزيادة انما يلزم ان لو كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس
كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه الظاهر
والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة ولئن سلم ان المراد ذلك فهو عام
خص منه البعض وهو ما دون الآية فصح يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس وقد اجاب بعض الشراح ايضا عن كل واحد من الشقين اما عن
الاول فبان يقال نختار ان يكون قرآنا قوله يبطل التعريف قلنا بطلانه
لا يضر ابا حنيفة لوجود القرآن في زمن النبي عم مع عدم جواز هذا الحد والتعريف

بالنسبة الى ماذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به جبرئيل عم على قلب
محمد عم ولم ينسخ نظمه واما عن الثانى فبان يقال نختار ان لا يكون قرآنا
قوله لزم جواز الصلوة بلا قراءة قلنا جواز الصلوة لاشتماله على معنى
القرآن بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان
وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والمترجم مثل المنصوص
بالنسبة الى اهله فيلحق به قوله فى المتن وانما تعرف احكام الشرع قيل
كان الواجب ان يقول وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهى دلالة
على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلاً على فهم
الاذكياء قوله المتعلقة بالقرآن احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة
فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها قوله واحترز به اى بقوله
احكام الشرع الخ لا يقال ليس شئ من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام
الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة على
الجنب والحائض من احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن
فكيف يصح الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع
لم يثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة
فيصح هذا الاحتراز قوله والمراد بالحكم هنا المحكوم اعلم ان الحكم
يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب
وفى اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وفى اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا
هنا والظاهر ان المراد بالحكم هنا المحكوم وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة فهو من اطلاق المصدر على المفعول
كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى
محكومات الشرع اى الآثار الثابتة فيه بخطابه تعالى او بمعنى الشريعة
والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اى المعانى الثابتة فيه
بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع
بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات
شئ الى شئ او سلبه عنه ويؤخذ الشرع ح بالمعنيين فيحتمل المعنى
اما الى قولنا انما يعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما

الى قولنا

لفظ حكم ٥

الى قولنا انما يعرف ايجابات المشروع وسلوبه التى اثبتها الله تعالى فيه
وسلبها بخطابه تعالى بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير يرد قصر قلب قصر فيه
معرفة الاحكام الشرعية والدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز
على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل المص الباء على المقصور عليه
عملاً بالكثير الغالب قوله اى اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه
الاحكام التى تثبت بالكتاب انما هى بالكتاب وهى تنقسم الى هذه الاقسام
فيكون معرفة الاحكام بمعرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم
فرع المقصود ولان معرفة خطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن
الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم
والمعنى الا بمعرفة اقسامها المندرجة تحتها اندراج الجزئيات تحت كليها
لصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حمليا بهو هو لانهما مقسما
هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انها عينه بالضرورة فلا يتم معرفة
احدهما بدون الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام قوله
على تأويل المذكور لان ذلك المفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك
قال على تأويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب
والقرآن وجرى عليه بعض الشارحين قوله اربعة فينبغى ان يقول الشارح
اى مما يرجع الى معرفة احكام الشرع قوله وكل قسم منها اربعة والاربعة
اذا ضربت فى الاربعة تبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثانى كما يأتى
فيكون المجموع عشرين قوله ووجه الحصر الخ وقيل فى وجه الحصر ان المفهوم
من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول
هو القسم الاول والثانى لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم والسامع
والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو
القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع وقيل التصرف
فى الكلام لا يخلو اما ان يكون من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما
ان يكون فى اللفظ او فى المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال
والاول هو القسم الاول والثانى هو القسم الثالث وان كان فى المعنى فهو القسم
الثانى وان كان من السامع فهو القسم الرابع فتأمل قوله وجه الشئ طريقه
الخ الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه
هذا الامر اى ما طريقه قوله لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله

مطلب
الباء الى داخلة على المقصور
عليه الكثير غالب

بحث
الحق والشكل والمجمل و المتشابه
والتى ذكرها المص آنفا فقول الشارح
هنا فان قيل اقسام المقابل الخ
تعيين هذا المحل فليراجع ثمة
منه ٥

طريق النظم الخ قلت بل بمعنى لان معناه في طريق النظم التي يتوصل بها
الى معرفة صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا وقيل المراد في الوجود الاقسام
اي في اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يخص معنى
الوجه فيه والظاهر ان تفسير الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات
ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات **قوله** صيغة ولغة اي من حيث
الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود تفسير النظم باعتبار معناه نفسه
لا باعتبار المتكلم فالسامع والاقرب ما قاله بعض المحققين ان الصيغة
واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع
والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها
في الواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى
المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن
وضع اللفظ واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها
واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها
وهي صورة الكلمة فان قلت ما فائدة ذكر الصورة واللغة بدل الوضع الذي
هو اخصر من ذلك قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع نوعان
شخصي وهو تعيين اللفظ المعين بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين بالدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كالحكم بان كل اسم غير الى نحو
رجال ومسلمان ومسلمات فهو مجموع مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام
او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقائق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات
والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة
لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي وهو معنى قولهم المجاز
موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث
لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر
الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فذكرهما دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها

لفظ وجه
الوجوه هي الجهات والاعتبارات
والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك
الاعتبارات وهذا التفسير نظير
لطلاقه لا في الكل بتسليم الاربعة
خلاف تفسيرها بطرق النظم
صيغة ولغة
حسن چلبي

وضع شخصي وضع نوعي

نحو رجال وعبيدان وغلمان

ضها في الوجود ولما عرفت من ان اكثر الحقايق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي
الذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة للطلبة
قوله فمعناه في وجوه النظم اي في وجوه دلالات النظم قوله كقوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتلم وان كان الاحتلام عند الاطلاق
يدل على النوم والانزال الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته على الانزال
لا غير **قوله** او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص وذلك لان الصيغة هي الهيئة
واللغة هي المادة والهيئة في نفس الامر **قوله** لشدة الخ يعني فائدة التعميم بعد التخصيص
الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالخصوص **قوله** فان التفرقة بين رجل
ورجال يثبت بالصيغة لا بالمادة فان رجلا يدل بمادته على ذكر من بني ادم جاوز
حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية ومجاوزة
حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة
تعلق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها **قوله** والصلوة
والزكوة ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة هذا جواب عن قول السائل كان
ينبغي ان يقول في وجوه النظم لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة ونحوهما
وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج في كلام الشيخ لانها من حيث
الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز
بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا
القسم داخل في قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها في معانيها لمنزلة
وضع آخر ابتدائي حتى صارت حقايقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها على تلك
المعاني حقيقية ايضا لانها ح تدل بصيغها على تلك المعاني بالوضع كما كانت
تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها
اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغها على
المعاني اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الى قوله لان الصيغة واللغة عبارة
عن الوضع ولا شرعا لان الصلوة ونحوها داخلة في الاقسام المذكورة من حيث
الصيغة واللغة **قوله** في المتن وهي اي وجوه النظم اربعة الخ قيل هذا القسم
غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة
واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما خاص واما عام واما مشترك وكذا
البواقي وانما يكون غير منحصر لو وجد مطلق او مقيد خارجا عن هذه الاقسام
ولم يوجد **قوله** لان اللفظ اما ان يدل الخ ذكر المص في وجه انحصار ان اللفظ ان وضع

فائدة التعميم بعد التخصيص

مطلب
عام مشترك مؤول

لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح فماول انتهى وفيه شئ فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال والكلام قبله على انه يلزم ان لا يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا لمعنى وضعا متعددا اولا والاول هو المشترك والثانى ان كان موضوعا للاشياء المتعددة فى الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفى جعل الماول من هذا القسم نظر لانه فى بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر والماول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال فان قلت لما اذا لم يكن الموول داخلا فى اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففى اى قسم يدخل قلت الاولى ان يكون داخلا فى اقسام البيان كالمفسر لان التاويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظنى وذلك لا يقدح فى البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر القعدة بيان للربوا والصلوة وهما ظنيان وامثاله كثيرة **قوله** فى المتن والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم القسم الذى هو بيانه كان فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم فى تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يعلم المراد به للسامع واليه اشير فى بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ينبغيه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال فى وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس الكلام الواضح عندهم فان المعنى يتضح للسامع به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمى الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز

لما ذكرنا

لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد **قوله** ولهذه الاربعة اربعة تقابلها انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله فى قسم على حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشئ يتاكد بذكر مقابله ويستفاد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء هذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ان يضاد الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يقابله فى قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والموول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل فى قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام **قوله** لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة اى يجعل القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرناها اربعة **قوله** واجيب بانها داخلة لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة **قوله** فيكون ذكرها تبعا فيه نظر لان القول بالتبعية ينافى القول بالدخول لان التابع غير المتبوع قيل الواو فى قوله وهى اربعة للحال والتقدير والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم والحال انها اربعة كان ثبت لها اربعة اضداد من هذا القسم يقابلها فتوهم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اى من القسم الثانى فيرجع الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل هى ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعتين فى لفظ واحد مبالغة فى رعاية التضاد واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل فى الحال وذى الحال شئ واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وهاهنا العامل فى ذى الحال وهى اربعة عامل معنوى وهو لا يصلح ان يكون عاملا فى الحال بعد ولان الحال قيد لذى الحال وكانها لا يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد يتفقان فى امر عام كالسواد والبياض يتفقان فى اللونية وهاتان الاربعتان متفقتان فى البيانية وفى انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر فى رفع التضاد ولا يوجب نقصا فيه ولا اخلافى رعايته بل فيه رعاية مع رعاية اليقين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتسليم هذا قال بعض الشراح وفى جعل هذا القسم المقابل من قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار والاظهار ضد الخفاء على ما عرف فلا يتناول

نظر لان البيان

يقابل الحقيقة والصريح

خلافه

لا البيان

بهذا القسم اذ الشئ لا يتناول ما ينافيه فلا يكون بهذه الاقسام من قبيل البيان
فلا يحتاج الى ان يقول وهى ثمانية قوله والثالث اى باعتبار اصل التقسيم
والا فهو رابع بالنظر الى الاضداد قوله فى وجوه اى فى طرق استعمال النظم
فى باب البيان اى بيان الحكم قيل الصواب ان يقال فى وجوه النظم بحسب
الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الاستعمال والفرق بين هذا
القسم والقسم الثانى ان القسم الثانى فى نفس البيان وهذا القسم فى كيفية •
استعمال الالفاظ فى باب البيان وهو يشمل القسم الاول والثانى لان
الاول خاص بالمفردات والثانى بالمركبات وهذا القسم يجرى فيهما قوله
والا اى وان لم يستعمل فى موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن
مستعملا فى موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا
واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كما لا يسمى حقيقة وان يكون غلطا وان
يكون كناية لان الغلط ما استعمل فى غير موضوعه للعلاقة والكناية ما
استعمل فى غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما انه استعمال اللفظ
فى غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتعين المجاز
عند عدم استعمال اللفظ فى موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان
يكون مستعملا فيما وضع له او فى غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثانى المجاز
وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بحسب كثرة الاستعمال اولا الاول الصريح والثانى
الكناية قوله قدم اقسام اللفظ وهو القسم الاول واخر والثالث لان اللفظ
مقدم على المعنى اى لان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف
فى المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه فيقدم وضعا ولذا قدم المفرد على
المركب قوله والرابع فى معرفة وجوه الوقوف الخ اى فى الطرق التى بها يقف
المجتهد على ما ثبت فى نظم الكلام الخ والكلام يقتضى التركيب ولما كان هذا
القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة
اقسام النظم وهذا اقسام المعنى بدليل ان الشيخ رحمه الله ذكر النظم فى الاقسام
المتقدمة فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم فى استعمال
ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام
المعنى ظاهر وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما
الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم
نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمى الاستدلال به استدلالا •

بالعبارة

الاستدلال ٥

بالعبارة وهو فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من
اقسام المعنى بهذا الطريق قوله الاستدلال الخ الاستدلال انتقال الذهن من
الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان المجتهد
ينتقل عن الدليل الذى هو المؤثر الى المدلول الذى هو الاثر وفى العبارة
تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما
لا تعرف الاقسام بدونه عد منه تسامحا قوله لان مفهومه الخ ظاهره ان العبارة
والاشارة والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو
مناف لما قال قيل قدم اقسام النظم الخ لانه يدل على ان هذا القسم كله
خاص بالمعنى كما قال غيره من شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة
راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى قوله والاولى
ان يتحكك فيه الخ اى الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات والتعسفات
صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تامل فيتحكك فيه
بالاستواء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده
وكلما امكن ضبط افراده كان الاستواء فيه حجة قطعية لا يقال الاستواء
لا يفيد اليقين لانا نقول يفيد اذا كان تاما قوله قيل فى قوله معرفة تسامح
الخ حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تساهلا لان
معرفتها ليست من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد هذه الاقسام بدون
المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب
تسامحا قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول قلت هو خلاف
الظاهر فان قيل قسم سبحانه وتعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله
انزل عليك الكتاب الاية فيكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب
اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات
مناسبة وضعت لتمييز لفظ الخ بحسب تفاوت الالفاظ فى اثبات
الاحكام ولا مناقشة فيها على ان النص لا يقتضى الحصر على القسمين لعدم
ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شئ من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات
اخر مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول
الحصر على القسمين لم يستقم العطف كالو قيل منه ايات محكمات والباقى
متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما اعلى درجتا الظهور والخفاء •
قوله بل انما هى اعتبارات عقلية اذ ليس للقرآن قسم يشمل على الخاص والعام

الاستواء التام كونه حجة

من لفظه

المشترك والمؤول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم
وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل نظم
القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول باعتبار ثم بحقيقته ينقسم
الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان
يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا او خفيا وحقيقة وعبارة مثلا بالنسبة
الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكن فيها الا اختلاف
بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول وذكر بعض
المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما
وذكر بيان ذلك وما هي الا بالاعتبارات والحيثيات وليست
اقساما حقيقة ما لا يجتمع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض
وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام **قوله** وهلم جرا قال في القاموس
هلم اي تعالى مركبة من هاء التنبيه ولم اي ضم نفسك الينا واستعمل
استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين
انتهى والمعنى ههنا تعالى في هذه التقسيمات بهذا الاعتبار **قوله** وقس عليه
سائر الاقسام اي العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة والحقيقة
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء
اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقي الاقسام
قوله كتقديم المحكم على المفسر وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر **قوله**
لغويا كان او شرعيا اي سواء كان المفهوم من العبارات حقائقها اللغوية
او حدودها في اصطلاح الاصوليين **قوله** وليس كذلك اي لعدم اشتراك
مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على مأخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص او عام
لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعيا او ظنيا ليس
من اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف من خارج **قوله** والحق ان اطلاق اقساما
الاربعة ايضا مجاز لا حاجة الى هذا لانه ذكر قبل ان هذه الاقسام اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج وان الكلام هنا في قوله قسم خامس فانه ليس
من اقسام القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم
والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم
مشترك بينها وصادق عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة
فان التجوز فيه اكثر من التجوز فيها **قوله** الخاص هو في اللغة المنفرد من قولهم

تم

قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع ذلك الشيء

مطلب هلم

والنص

معا بها نحو

اختص

اختص فلان بكذا اذا انفرد وفلان خاص فلان اي منفرد به وخاصة الناس
اهل العلم **قوله** وكالجنس وباقي القيود كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان
في الحقائق الموجودة كالحيوان والانسان ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحي
غير متأصل في الوجود فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على المهمل والمستعمل
والمقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال الاجناس البعيدة في
الحدود معيب عند اهل النظر قلت انما يؤخذ القول جنسا وان كان قريبا
لما شاع من استعماله في الرأي والاعتقاد حتى صار حقيقة عرفية فيه واللفظ
ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من الفم قيل تحرز باللفظ عن الدوال الاربع وفيه
نظر لان ذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا
للاحتراز عن شيء فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها
والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما لا يحترز بالجنس
اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحيوان والناطق في تعريف الانسان
اما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وهو
ههنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون
موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه ان الجنس يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه
يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز
كما هو شأن الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل ههنا شامل من حيث
عمومه ومحترز من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية المتوسط **قوله**
والمستعملات اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع **قوله** وما يكون دالة بالطبع كاخ
بفتح الهمزة والخاء المعجمة الدال على الوجع واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء
المهملة الدال على وجع في الصدر فان طبع اللافظ يقتضي التلفظ به عند عروض
ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء هذا اللفظ دال على ذلك المعنى اعني الوجع
فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا **قوله** او بالعقل كاللفظ المسموع
من وراء الجدار فانه يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع من المشاهد
يعلم وجود لافظه بالمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع من وراء الجدار
فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا واعلم ان الدلالة المعتبرة
عند المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة
قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول
والعربية **قوله** وضع الوضع تخصيص شيء بآخر ليفهم الثاني عند اطلاق الاول

ضاره

مطلب مخالفة اهل المعقول لاهل الاصول ٥

او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول توقيف
للوضع العام وهذا التوقيف للوضع الخاص وقد اوضحنا وقيل هو جعل اللفظ دليلا
على معنى من المعاني والاول تعريف للوضع العام ذلك في حاشية المتوسطا
وهو اما لغوي او شرعي او عرفي او اصطلاحي وايثاره على الدلالة لكونه اخص
اذ كل موضوع دال ولا عكس فلو قال دال لا احتاج الى قوله بالوضع قوله
لمعنى المعنى مصدر ميمي من العناية ويمكن ان يعتبر اسم مفعول مخفف
معني اي المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى القصد من عنى يعني اذا قصد
وايا ما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث انها
تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية او الطبيعية
ليس معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان المعنى اي الصورة الذهنية
من حيث وضع بازائها الالفاظ وقد يكتفي في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية
لمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة
له بهذا المقام والمفهوم من المعنى على الاول ومرادف له على الثاني والمراد •
بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعي سواء كان جوهرا او عرضا قوله خرج به
ينبغي ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع وهو المهملات
وما يكون بالطبع والعقل وانما قيد سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم يكتف
بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالحرف التي تخاطب به العامة ودنز قد يدل
على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا اللفظ حي
اذا كان اللافظ به وراء جدار الان دلالتها على هذين ليست بالوضع
فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليه بعضهم ممنوع قوله والمشترك
ايضا اي خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على
سبيل البدل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون دلالته
بالوضع وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة •
لا قيد واحد يحترز به عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع وهو كالفصل
الاول يخرج به ما لا يكون دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثاني خرج به المشترك الخ
فان قلت لا يلزم مما قاله في حل العبارة انها قيد واحد فعدم ذكرها كان
اولى قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه اي عن المجمل بقوله معلوم لان هذا
تقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والمجمل كالعين معلوم
المعنى للواضع وان تعدد لان اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا

وضع ٥

معنى ٥

في الكلام ۲

الذهنية

تأمل

بل هما قيدان احترز بهما كما ذكره فلت ... احترز بهما ... ليكن هذا لا ... مسلم ... فتدبر واحفظه

بازاء

بازاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم المراد
من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم تنضم اليه قرينة لكن بين ارادة
المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا باعتبار الثاني
دون الاول فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه
نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثاني لاحتياجه الى البيان قوله وقيل احترز به
اي بمعلوم عن المشترك فيكون المشترى داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج
به الا المهمل ومعلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة
على سبيل الابهام على راي فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما
من حيث الذات قوله والمراد منه اي من كون الخاص معلوما الخ هذا دفع السؤال
يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير
رقبة لان الرقبة عندكم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال
مطلق الابهام لا ينافيه الخاص وانما ينافيه الابهام في الذات وهو هاهنا •
ممنوع لان الرقبة اسم لذات مرقوقة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان
احتملت الابهام من حيث الصفات في الواقع والابهام في الصفات لا يقدح لانه
بحسب العارض لان الذات في الخارج لا تخلو عن وصف كالكفر والايمان
والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما في رجل بخلاف المؤول
فان ابهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا قوله صفة لمعنى يجوز
ان يكون حالا منه او من ضمير المستتر في معلوم قوله اي على ان يكون الخ هذا بيان
المراد بالافراد وبه يندفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر
فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم وهو موضوع له فقط
وان اريد ان لا يكون في معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شيء من اسماء الاعداد
كالثلثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع وتوضيحه ان معنى
الثلثة لا يوجد في الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية في افراد زيد من العين والرجل
ونحوهما فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية
فانه يوجد بكماله في كل فرد من افراد الرجال وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد
ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان
يكون له في الخارج افراد او لم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على
الانفراد فان افراده منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلثة ونحوه
موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلثة

كثرة

من غير نظر الى شيء آخر وتركيب مع الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانها بمنزلة اجزاء زيد وتركيبه منها فكان التكثير باعتبار الافراد ايضا على الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص **قوله** فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد وهذا مخالف لتعريف المص العامة بما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول لانه يفضي الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجيء فتامل والحاصل ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو خاص وان التفت اليها حالة الوضع او تعلقت الاحكام بها فهو العام **قوله** مستدركة في التعريف اي واقعة في غير موقعها لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاما قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضيا الى اندراج شيء من افراد المحدود في الحد واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكروا تعريفات في تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللايق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة والحاصل ان ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير مستنكر قال بعض الشراح الجواب الصحيح ان يقال لا نسلم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتياز عن ما عداه وذلك غير مناف للتعريف **قوله** وهذا ان يكون خصوص الجنس الخ لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة بالنعوت الثلثة ثم ان لكل واحد معنى واحدا وكون الاول ذا افراد لا ينافي وحدتها لانها غير منظور اليها في الانسان والرجل كزيد لكن خصوص الجنس بحسب الانواع وخصوص النوع بحسب الافراد وخصوص العين لا بحسب غير معناه **قوله** جعلوا اللفظ المتناول على كثيرين متفقا وتباين في احكام الشرع جنسا كالانسان فانه جنس كلي يتناول افرادا مختلفة

مطلب
خصوص الجنس بحسب خصوص نوع خصوص عين

وكذا

وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان المعتبر في اصطلاح الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان الانسان جنسا عند اهل الشرع لتناوله الرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتحد حقيقة الا ترى ان الرجل يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص فيما دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان الانسان نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف **قوله** حتى من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع استشهادا على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذه الفروع مبنى على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام بالمعدوم واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع لانعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما تامله **قوله** كالمجنون وغيره اي المعتوه والمغفل **قوله** العين اولى هذا الاسم في غيره بمعنى خاص العين اولى بالاسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فيه فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه بالحقيقة فرد **قوله** اي قدم الكلي لانه جزء الجزئي اعلم ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان لانه جزء لزيد وكالحيوان لانه جزء للانسان والجزئي كل للكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شيء آخر فان زيدا مثلا عبارة عن الانسانية والتشخص فيكون الانسان جزء لزيد وزيد كلا له لان كلية الشيء بالنسبة الى كله وجزئيته بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزء للحيوان والحيوان جزء له وكل لتركيب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات

والقضاء

مطلب
الكلي جزء الجزئي والجزئي كل الكلي

تاله

ليس جزئيًا الجزئيات كالخاصة والعرض العام واذا كان الكلي جزء فمقدم
وضعًا كما هو متقدم طبعًا للتناسب قوله اى الاثر الثابت للخاص حكم
الشيء الاثر الثابت به اوله مثلا اذا قلت حكم الصلوة سقوط الواجب
عن ذمة المكلف بالاداء من الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه
الاثر الذي يترتب على اداء الصلوة هذا قوله الموانع الصارفة اى القراين
الصارفة عن ارادة الحقيقة قوله في المتن اى يتناول المخصوص اى
مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور وهو ما خص منه العام قوله قطعًا
تمييز يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اى تناولا قطعيًا اعلم ان القطع
يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا كما في المحكم والثاني ان لا
يكون احتمال ناشئ عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال
الناشئ عن دليل اخص مطلقا من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص
مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الاول
كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قايم فلا يطرد كونه
قطعيًا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثاني فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف
يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم
قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقند
وقيل انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه
اذ احتمال المجاز قايم اتفاقا ولهذا يجوز تاكيده فيكون مراده القطع بالمعنى
الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القراين
الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق
بين المذهبين قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم على المراد بالحكم اسناد الخبر
الى المخبر عنه فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم وكذا لفظ العالم الخاص يوجب الحكم
على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعني ان زيدًا يختص بالعلم ويثبت له
دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس اللفظ لا يدل عليه بل الغير
بل هو المخصوص بذلك قوله كيف يثبت القطع مع احتمال الارادة المجاز وذلك لان
ما من لفظ الا ويتطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثنى كالمحكم وقد علمت
ان المراد بالقطع هنا المعنى الاعم وهو لا ينافي احتمال المجاز لان تعلقه بالنظر
الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذي يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه
فلا يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعتراض قرينة

لفظ قطعًا ٥

حالية

حالية او مقالية والاصل في العوارض العدم قوله قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ
عن دليل كالعدم الى فهم هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذي لم ينشأ
عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في خاص منهما احتمال ارادة المجاز
حال الخلو عن القرينة منتف قطعا والا كان ذلك تجهيلا لا تبيانا اذ لا يليق
بمنصب الشرع ان يطلق لفظا يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى
بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم قوله الا ترى ان من لم يقم تحت
حائط غير مايل الخ قوم بكسر القاف من اقام يقيم لا من قام يقوم اى لم يمكث تحت اى حائط
ينبغي لو قيل لك اقم تحت هذا الحائط وهي غير مايلة تفعل ولا تقيم تحتها لاحتمال سقوطها
على كلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مايلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال
ناشئ عن دليل قوله اى بيان التفسير لانه شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا
والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال قوله لانه يحتمل لبيان التغيير
كانه جواب سؤال تقديره ان يقال النص نفى احتمال البيان مطلقا فلم حمل على بيان
التفسير فقط فقال لانه يحتمل لبيان التغيير يعني بدلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه
وكذا يحتمل لبيان التبديل وبيان التقرير اذ الاول يدفع المجاز فان قلت اذا كان
يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير فكيف نفى النص احتمال البيان مطلقا
قلت المراد نفي احتمال البيان المنافي للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل
البيان مهملة في قوة الجزئية لانه في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد
نفي البيان مطلقا لانه وان لم يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان
قوله هذا الحكم يعني قوله لا يحتمل البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص
قطعا متلازمان لان تناول المخصوص قطعا مستلزم عدم احتمال البيان
وعدم احتمال البيان مستلزم تناول المخصوص قطعا قوله والثاني نفي زعم
من قال الخاص يحتمل البيان كان في نفي نظرا الى احتمال المجاز قوله في المتن
لكونه بينا علة لعدم احتمال البيان وقوله لان البيان الخ علة لكونه بينا
فهو علة العلة وعلة العلة علة ومن جعله علة لكونه بينا تامل والاولى ان يجعل
علة للكبرى المطوية وتقديرها وكل ما كان بينا بنفسه لا يحتمل البيان فافهم
قوله وهو اثبات الظهور حقيقة اى البيان قوله وهي اى ازالة الخفاء لازمة
قوله واثبات الثابت او نفي المنفي محال بطريق اللف والنشر المرتب فاثبات
الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله لازالة الخفاء
وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا وحقيقة البيان اثبات الظهور ولازمه

انول لاوجه ... لان ... [illegible]

ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال قيل فيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه واجيب بان المراد بالمبهم هنا ما لا يفهم منه المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص ما دل على معنى مخصوص معلوم قوله لا يقال هذا اى قول المص لكونه بينا مصادرة على المطلوب وهى جعل المدعى جزءا من الدليل وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءا من الدليل بقوله لكونه بينا فى نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعى جزءا من الدليل اثبات الشئ بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون غير المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال البيان اى مجموع هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه بينا فى نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب لان المدعى ليس جزءا من الدليل فتامله قوله هذا توضيح.. لما ذكره وتقريره ان الخاص لا يحتمل البيان وكل ما لا يحتمل البيان لا يجوز الحاق البيان به فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين فى نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقية او ازالة الخفاء وهى لازمة وكلاهما باطل لان الخاص بين فى نفسه فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهو محال قوله اى الطمانينة فى الركوع والسجود اى القرار فيهما مقدار تسبيحة قوله والاستواء فى القومة اى فى الركوع قوله وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل هذا حديث متفق عليه من حديث ابى هريرة رض قوله كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعى ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد رح فانهما قالا بالوجوب فى الركوع والسجود على رواية الكرخى واما على رواية الجرجانى فسنة واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر فى جواز الصلوة بدونه فعندهما اذا لم يات بالتعديل يجزيه وعندهم لا يجوز قوله وهى الميلان اى معناه اللغوى الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى الكبر قوله يكون زائدا على النص بخبر الواحد وقالا يجوز لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظنى وهو ممنوع عندنا وللقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لها لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله والتالى باطل

المصادرة على المطلوب

ما ليس له نظر الى تحرير الاخذ من جزئيات الكلية والجزئية

اطمئنان الرجل اطمئنانا وطمانينة اى سكن جوهرى

اذ الآتى

اذ الآتى بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد وان طوله اجمالا فتعين الثانى وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لها قوله وهو اى الركوع الشرعى محتاج الى البيان اى لاحتياج المعنى الشرعى الى قيد زايد على اللغة قوله ولئن سلمناه اى ان كل معنى شرعى يحتاج الى قيد زائد على اللغوى لكنه اى احتياج المعنى الشرعى الى قيد احتمال انتفاء من دليل وفيه تامل قوله لان الى الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز حتى ينقص الصلوة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الآحاد اذا صحت مع ان تتمة الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه السلام وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلوتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذى والنسائى فى حديث المسئ صلوته ووجه افادته عدم التوقف تسميتها صلوة والباطلة ليست بصلوة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه عليه السلام انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه ايضا لم يكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضى فى الصلوة ومع يحتمل قوله عليه السلام فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثم على قول الكرخى رحمه الله وعلى المسنونة على قول الجرجانى والاول اولى لان المجاز فى قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وعن شمس الائمة الحلوانى من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة ويكون الفرض هو الثانى ولا اشكال فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل صلوة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعل الثانى فرضا يقتضى عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب اللهم الا ان يقال ان ذا الامتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه ولقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغى ان يحمل قول ابى يوسف انه فرائض على الفرائض العملية اى الواجبة فيرتفع الخلاف وفيه نظر ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز عنده بالمشهور وفيه شئ اذ يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله عليه السلام ما صلى الا مطمئنا والصلوة كانت مجملة وفعله عليه السلام وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتامل قوله

اجماعا

مطلب

اعادة الصلوة المكروهة بعد التعديل

وهو لازم بترك الفرض كركن لان الواجب نحو

تحقيق شريف

في المتن ويبطل شرط الولاء وهو اضافة المصدر الى المفعول والمعنى ح ع عن
الصحة ان يكون الولاء شرطا في صحة الوضوء **قوله** وهو اى الولاء ان يتتابع في
افعال الوضوء الخ وهذا يخالف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل
الثاني قبل جفاف الاول في هواء معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء
وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء **قوله** وهو شرط عند مالك
وابن ابي ليلى والشافعي في القديم **قوله** لانه عليه السلام واظب عليه اخرج
ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي عليه السلام توضأ
على سبيل الموالاة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به **قوله** لقوله
عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه الحديث
ذكره السمعاني في الاصطلام واستدل به الرافعي من الشيخ غير ان النووي
ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارقطني ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال
مخرجوا احاديث الرافعي لا وجود له في الروايات **قوله** وهي شرط عند مالك
هذا ليس بمعروف من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها
لا يضر **قوله** لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم رواه ابو داود وابن ماجه
والترمذي والحاكم عن ابي هريرة رض بلفظ لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء
لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرج الدارقطني عن ابي هريرة رض بلفظ ما توضأ
من لم يذكر اسم الله تعالى **قوله** وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة الاولى
ان يقال وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بالطهارة او رفع الحدث ليشمل مس
المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه
خاص بالصلوة فقط **قوله** وهو شرط عند الشافعي وكذا عند مالك واحمد **قوله**
لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحديث متفق عليه وهو شرط عند الشافعي
وكذا عند مالك واحمد **قوله** لقوله عليه السلام من حديث عمر واما الفاظه فانما
الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه
اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده **قوله** معناها
اى الغسل والمسح معلوم وهو اى المعنى الاسالة في الاول والاصابة في الثاني
قوله ونفي له هو عطف تفسير وذلك لان باطلاقه يقتضي جواز الغسل
والمسح في اية الوضوء على اى وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء نسخ اطلاق الجواز
وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قيل
حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا عملتم به

في قول القديم جامع الآثار

في قوله القديم عزمي زاده

مطلب الاعمال بالنيات

قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك
الظاهر كما سيجيء فانحط عن رتبته فلم يعمل به واعترض باشتراط النية في التيمم
مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اى وجه حصل واجيب بان النية فيه انما
تثبت باشارة النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد
واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد
لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد
ذلك منه ويمكن ان يقال لا نسلم ان القصد هنا عام بل هو خاص به لانه الفا
الدالة على السببية اى فتيمموا للصلوة والقصد للصلوة عين النية **قوله** فان قلت
تقرير السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء
كما قلتم بوجوب التعديل والفاتحة في الصلوة مع ان كلا منها ثبت بخبر الواحد
وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا
بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين فرع الفرع
وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع في الحكم بان واجبا احط رتبة من واجب كالفرض
بالنسبة الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع فتأمل **قوله** والقائل ان يقول
الخ هذا وارد على النظر واذا سقط النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم
فكان الاولى للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالاولى ان يقال
الخ فتنبه لذلك وقد عرفت ظهور التفاوت بين المكملين في غير هذا الوجه فتفطن
قوله فبالثاني والثالث يثبت الواجب اعلم ان الواجب المصطلح كما يثبت بخبر
الواحد يثبت بالمشهور ايضا لان آحاد الاصل فتخصيص الواجب بالقسمين
المذكورين لا وجه له على ان الشارح يثبت به الفرض الاجتهادي ايضا والشارح لم يذ
كر ذلك فتنبه **قوله** فخبر التعديل من القسم الثالث فيه شيء لانه يحتمل نفي الكمال ولا
قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها وهو
مبني على نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة **قوله** والامر للوجوب اى ومثله
لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنيا
يثبت به الوجوب **قوله** لانها انما تجب في العبادات المراد بالوجوب الفرض ونفي
الفرضية لا يستلزم القول بالسنية فالاولى ان يقول وخبر النية من القسم الرابع
لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة والقائل
ان يقول صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات على كون
النية شرطا في الصلوة فيعلم بذلك ان كون خبر انما الاعمال بالنيات مجملا قبيل ظني

وليس الامر كذلك بل الامر ما ذكره من قصد الصعيد

حل شريف

البحث المذكور

قوله

كما يحتمل نفي الاصل

ظني قطع الدلالة

الثبوت والدلالة كما ذكره المص في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك
القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطاً في الصلوة وصاحب الهداية
تبع في ذلك شمس الائمة في مبسوط ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور في الزيادة
بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائزة وان كان مشترك الدلالة فصنيع
شمس الائمة وصاحب الهداية ظاهر لانه جار على قواعد الاصول والمص جعل في اخبار
الاحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون الوجوب
قوله وكذا خبر التسمية اي لا يدل على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر
وهذا لا يناسب لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة
فنفي دلالة اخبار هذه الاشياء على الفرضية لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول
ما ذكرناه اولاً ثم يقول وكذا خبر التسمية ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت الذي
اعم من ان يكون قطعياً او ظنياً لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم
والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفي الانسان
والفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح قوله لان مثله
يستعمل لنفي الفضيلة لقائل ان يقول قد حملتم في قوله عليه السلام لا صلوة
الا بالفاتحة محمولاً على نفي الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هنا بسنية
التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهوراً لجميع اعضائه
ومن توضأ ولم يسم كان طهوراً لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وفيه نظر
فان هذا حديث ضعيف لانه انما يرويه عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك
ولهذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته
لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا اندفع ما قيل ان المراد به
نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه
انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب قوله الا يرى انه عليه السلام واظب
على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وذلك لان الوجوب انما
يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب
ومواظبته عليه السلام على الولاء كانت مع الترك احياناً كما في المضمضة
والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع قوله وخبر الترتيب
معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه
ببلل في كفه لم اقف على هذا فيما بايدينا من كتب السنة ولعله من التصرف وانما روى
الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم من نسي مسح رأسه فتذكر وهو يصلي فوجد في لحيته بللاً
فليأخذ منه وليمسح به رأسه فان ذلك يجزيه وان لم يجد فليعد الوضوء والصلوة
وفي سنده سعد بن سعيد متهم بالكذب قوله لانه اول بيت وضع للناس
علة للتسمية بالقديم قوله لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان كذا رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني
والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيها الكلام وصححه
ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة قوله لان الطواف خاص
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق
من الطاهر قوله فلا يكون اي الطواف موقوفاً على الطهارة لان الحكم بانه متوقف
على الطهارة كما قال الشافعي لا يكون عملاً بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها
قوله فان قلت النص مجمل الخ اي اذا كان مجملاً جاز ان يلحق خبر الواحد بياناً له قوله
قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يحتملها قوله واجمالها اي نص الطواف
هذا الوجه وهو العدد والابتداء لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر فهو مجمل من حيث العدد
والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله
بوجه آخر لاختلاف الجهة قوله فيبقى ذلك البعض مجملاً حاصله ان الآية
مجملة في حق مقدار المسح وحديث المغيرة التحق بياناً وهذا اضعف لانه لا
ينطبق عليه حد المجمل وحديث المغيرة لا يدل على ما دون الربع لا يكون فرضاً
مع ان الشارح يسلب كل القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختار هنا انها
مجملة وسيأتي في محله قوله فلا يحتاج الى الجواب ذلك على حدة ويمكن ان يجاب
عن ذلك من طرف الشافعي بان يقال عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن
غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو شرط عنده لا ان ذلك المقدار
لا يجزئ عن المسح وايضاً كل ما يذكر تبعاً لغيره لم يعتبر فرضاً في شيء من الطهارات
قوله لان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فلا يكون النص مجملاً من حيث العدد حتى
يلتحق خبر الواحد بياناً له وقد يقال احتمال التكرار يستفاد من صيغة التفعيل
للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي
فالتحق خبر الواحد بياناً له وقد يجاب بانه لو كان باب التفعيل يقتضي الاجمال
للمبالغة لكان قوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا مجملاً وليس كذلك اجماعاً
سلمنا ان ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المشي

اللفظ الواحد مجمل من وجه غير مجمل من وجه

فلا يصلح خبر الابتدا و بيانا له قوله والاولى ان يقال الخ يعني انه لما ثبت ان
لا اجمال في الآية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعيين المبتدا بالاخبار
المشهورة وبها يجوز الزيادة لا باخبار الآحاد وبها لم ان يقول الوتبيا
بخبر مشهور لكنا نافرضين لا يجوز تركها لان الزيادة بالمشهور نقتضي
الوضيعة مع انهم قالوا ان الاشواط الثلثة الاخيرة ينجبر بالدم اذا تركها
والفرض هو الاربعة الاولى ولذا لا ينجبر بالدم وينفسد الحج بتركها وكذا يجوز
البداية من غير جهة الحجر الاسود فتأمل قوله والتاء ومثل ميكرو بالرفع عطف
على فاعل بطل كما نعلمات ٤ والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف
اليه وهو الولاء قوله يعني يتربصن الخ يشير الى ان لفظ الآية خبر ومعناه
الامر ليتربصن المطلقات المدخولات بهن فر فوات الاقراء ثلثة قروء
اي مضي ثلثة قروء على انها مفعول به او مدة ثلثة قروء على انها ظرف
وقيل هو على ما به المعنى حكم المطلقات ان يتربصن ثلثة قروء وقروء
جمع كثرة والموضع موضع قلة وكان الظاهر ان يقول ثلثة اقرء واختلف
في تاويله فقيل وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات
اتي بلفظ جمع الكثرة لان كل مطلقة تتربص ثلثة وقيل التقدير ثلثة اقراء
من قروء والقرء مشترك يستعمل في الطهر والحيض فحمل الشافعي القرء على
الاطهار
وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة وحملناها على الحيض
وهو مذهب خلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم ذات ن في التربع
قوله يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض لكونه مأمورا به على هذا التقدير واللازم
باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله قوله وبان التاء في الثلثة الخ تقريره
ان التاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة
والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت التاء على ان المراد من القرء الاطهار قوله
والجواب عن الآية الخ كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل
لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اثبات دليلنا قوله بان اللام
الاول عدم ذكر التاء في الموضعين كما جعل في قوله وعن الثاني ان الحيض قوله
فيه اي في قوله تعالى لعدتهن قوله كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب
وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى
فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة قوله او بان المراد في قوله لعدتهن قبل
عدتهن حاصله ان اللام على هذا يكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف محذوف

على ان

على ان الاضافة للبيان قوله بدليل قراءة ابن عباس الخ وروى سفيان
ايضا عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرأ فطلقوهن لقبل عدتهن وقال
الزهري وقتادة فطلقها قبل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال حد الطلاق
ان يطلقها قبل عدتها ثلث وما قبل عدتها حال طهر من غير جماع فدل على ان
العدة بالحيض قوله وقال في الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن لان
الطلاق سابق على العدة قوله وعن الثاني بان الحيض الخ تقريره ان يقال ان التاء
وان دلت على تذكير المعدود لا تدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز
ان يكون دخولها نظرا الى اللفظ قروء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص
كما وضع لانقطاعه فيعامل معه العدد معاملته مع المعدود وفي القرء والحيض
اسمان لمسمى واحد وهو الزمن لحيض حيث ان القرء بدل جليل مذكر والثاء
والحيضة بها ولا يبعد ان يكون بمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث تجري على كل
منهما احكامه اللفظية من غير ذكره على ان المانع ان يمنع تانيث الحيضة بناء
على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمر
وتمرة وتاء التمرة والوحدة لا يكون للتانيث قوله وحملنا هذا باطل يريد الخ
في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقروء الحيض وابطال ما قاله الشافعي
ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلنا
قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم
انا اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق يكون العدة قرئين وبعض الثالث
لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما تخلل بين الدمين وهو
ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر
لا يخلو اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى الثاني والا
لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة بمضي شيء من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها
بطهر واحد او اقل لاشتماله على ثلثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف
الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاض فان قيل المراد لا هذا ولا ذاك
بل طهر انقطع بالحيض قلنا لان الطهر امر ممتد والامور الممتدة لا تتحقق العدة
الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون ولا يلزم انقضاء
العدة بطهر واحد وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا بالحيض ولم
الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون

واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا او احراما لم ينقطع اجيب
بان دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على
ابتدائها فانه كما لا ينصف اول النهار يكون يوما كذلك آخره وان جاز اطلاق
الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء اى الحيض جاز على البعض من
الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك ومن ادعى
جواز الاول دون الثاني لم يكن له بد من البيان **قوله** وطلقت فيها اى في حيضة
قوله فيكون الاقراء ثلثة كاملة والحمل على ما يوافق الكتاب اولى من الحمل على ما
يخالفه **قوله** قلنا الخ تقرير الجواب ان هذه الزيادة عن ضرورة وجوب
التكميل فلا يعبأ بها لان الحيضة الواحدة لا تتجزى والعدة يحتمل مثل
هذه الزيادة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين
ضرورة وكذا ان نقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم
تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلتزمونه يندفع بان يرتجع الطهر
ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة واجيب بان تحمل النقصان
وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل
العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على من اقتطع طهرها بان قوله عليه
السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان اثر الرق
في التنصيف لا في التغيير **قوله** فان قلت قد جاء النقصان على الثلثة
الخ هذا وارد من جهة الشافعي تحقيق تأييدا لما قاله والزاما لنا بانه يصح النقص
عن الثلثة وبيان ذلك بان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلثة مع انه اطلق هنا
لفظ الجمع واراد شهرين وبعض الثالث فكانه قال الحج ثلثة اشهر
والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا لجواز ان يراد من ثلثة قروء
قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم
ابطال العمل بموجب النص **قوله** الاشهر عام يعني كلامنا انما هو في
الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص
في العام اذا كان جمعا ثلثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجيء ثم
والاولى ان يقال بهذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلثة اشهر **قوله**
وتقريره موقوف على مسئلة مختلف فيها اعلم ان الصحابة رضي الله
عنهم اختلفوا في مسئلة الهدم فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس
وابن عمر وطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة

كانت

ابتداؤها

كانت او اثنتين او ثلثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى وقال
عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة لا يهدم ما دون الثلث
وبه قال محمد وزفر والشافعي واحمد ومالك هذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني اما غاية في الطلقات الثلث مثبتة حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة
بها فقط فعند الاولين مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية للحرمة **قوله** فمن ذهب
الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا اى في الطلقات الثلث فالاولى ان
يكون محللا في الطلقة والطلقتين اى بطريق الدلالة لانه لما كان محللا في الحرمة
الغليظة ففي الخفيفة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج من غير المحلل بعد
الطلاق لانها كانت تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت
لا تحل له الا بعد طلقة واحدة في الاول فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول
بالطلقات الثلث **قوله** فيملكها الزوج الاول بالطلقات الباء صلة يملك لا سببية
قوله فلا يكون للزوج اى الثاني حكم في الكل الا في الطلقات الثلث **قوله** احتج محمد
وزفر والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع
والمراد بالنكاح التزوج بزوج غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار
ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا **قوله** فالله سبحانه وتعالى جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة الثابتة بالطلقة اى بسبب الطلقة الثالثة **قوله** وهي اى الغاية غير
مؤثرة في الحل لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا
انتهى المغيا يثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان المؤقتة تنتهي الحرمة
الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم تنتهي حرمة
الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة فكذا هنا يكون اصابة الزوج
الثاني منهية للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن اسباب الحرمة لا يقال الحل الاول قد اضمحل فلا بد من ان يثبت حل آخر فيحل
به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت
بالسبب الذي يثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي
هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته
الى سبب لم يظهر اثره اصلا **قوله** فالقول بانه اى الزوج الثاني مثبت الحل كما قال
به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ليس عملا بالكتاب **قوله** اذ لا وجود للغاية
قبل وجود المغيا لان غاية الشيء بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل
لا يكون بعضا له فيلغوا الاصل وجودها لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا

المتزوج

حتى استيشرا اي فاستشاره قبل مجئ راس الشهر لا يعتبر من البر حتى لو كلمه حنث
لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها واذا لم يعتبر كان
وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه قوله لا يقال
نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية يعني في الحرمة الغليظة قوله فاجاب المصنف عنه
اي حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم الحل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبت
حقيقة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا وليس كذلك
انا اثبتنا ذلك بخبر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنص فلا يرد ما ذكرتموه
وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المراة لانها
مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطء فلا يضاف اليها
حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوئة وان سميت زانية لتمكينها من الزنا — لا واطئة
وقيل المراد بالنكاح الوطء عملا بحقيقته وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة
اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على اسناد النكاح بمعنى الوطء الى المراة وان
كان مجازا فهو مجاز واحد شايع باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف
النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز انضمام ما يتكرر به
من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة
ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة وح يكون الايلاج ثابتا باشارة
النص كما انه ثابت بالسنة فاختار بعض مشايخنا هذا القول لقلة المجاز
ويمكن ان يقال الحمل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة
على ان اضافة النكاح بمعنى الوطء اليها غير مسموع في كلامهم ولو جاز ان تسمى
واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة
الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم لتمكين الحرام كما للواطئ الحرام ولئن
سلم ان النكاح هنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطء الذي
هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان كان المراد
بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح
فان ذلك الوطء لا محالة لا يقال مجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان
لانا نقول يكفي في شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم بالقبول للعمل
وكان على المصنف ان يقول وانما ثبت الوطء في المحللة بحديث العسيلة لا بقوله حتى
لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى
من المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة

لانا نقول

لانا نقول ثبت بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل فوصفه فلان يثبت وصفه
اولى قوله وهو ما روي انه عليه السلام الحديث رواه الجماعة الا ابا داود من حديث
عائشة رضي ولفظه جاءت امراة رفاعة القرظي الى النبي عم فقالت كنت عند
رفاعة فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي — ثم
لا غير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عليه السلام فقال اتريدين ان ترجعي
الى رفاعة قالت نعم قال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
من عسيلتك وفي لفظ البخاري كذبت وقال يا رسول الله اني لا نفضها
نفض الاديم ولكنها ناشز تريد ان ترجع الى رفاعة قال عليه السلام فان كان
كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك قوله بالعنة العنة عدم القدرة
على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى بكر دون الثيب والى بعض النساء
دون البعض قوله اتريدين هو مقول قول النبي عليه السلام قوله والعود رد
الى الحالة الاولى ومن ضرورته الغاء ما كان من عدم حل او بعض حل فنعود
بثلاث تطليقات فيه بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال
بعد الطلقة او الطلقتين بلا تحليل زوج اتريدين ان تعودي الى فلان صدق
حقيقة وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاثا فالحاصل ان العود الى عين
الحالة الاولى محال فالمراد بالعود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح
والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه الشبه قوله لا بالسبب السابق معطوف
على قوله بحديث العسيلة اي المحللة ثبت بحديث العسيلة لا بالسبب
السابق وقولهم فالمغيا ينتهي بالغاية وبعد السبب السابق ليس بمحذور
بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة هو الايلاء وهو موقت وان كان غير
محتمل له فيثبت بالسبب الجديد الذي نحن فيه فان سبب الحرمة هو الطلقات
الثلث وهي تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرأ عليها ما يبطله وهو التزوج
الثاني قوله لانه كان ثابتا اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم
قوله والعود لم يكن ثابتا فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم
الى السبب الظاهر اولى قوله فتلك الحالة اي الحالة الاولى لا يكون الا حلا جديدا — فيه نظر
لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب قوله والذوق علة للعود الخ
طريق آخر في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه عليه السلام علق
العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل — منهوه
على ان ماخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث

فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
قوله في قوله لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجة من حديث عقبة بن
عامر ورواه النسائي واحمد والترمذي في حديث ابن مسعود رض بلفظ
لعن رسول الله صم المحلل والمحلل له قوله لا انكح على قصد الفراق الخ قلت
قد استدل بهذا الحديث في الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه
غير مراد اجماعا والا لشمل المتزوج تزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط
التحليل بان يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هي فهو مكروه كراهة
التحريم المقتضية سببا للعقاب لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
قال الزيلعي في التخريج استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروط به التحليل
وظاهره التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح
لان المحلل من يثبت الحل فلو كان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض
ثم جوابه اما الاعتراض فنشاؤه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم
لا يطلقون اسم الحرمة الا على منع ثبت بدليل قطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها
وهو مع ذلك سبب للعقاب واما الجواب فكلامه يقتضي تلازم الحرمة والفساد
وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها
هذا ثم قالوا ولو نوياه اي اشتراط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل
ماجورا لقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا اشترطاه
بالقول اما اذا نوياه لم يستوجب اللعن على ان بعضهم قال انه ماجور وان
شرطا بالقول لقصد الاصلاح وتاول اللعن عند هؤلاء اذا اشترط الاجر على
ذلك فان قلت لم لم يستدل الشارح على مسئلة الكتاب بهذا الحديث
دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج الثاني مثبتا للحل لان المحلل
هو المثبت للحل قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف رحمه الله
لانه يحمل هذا الحديث على اشتراط الحل او طالبه كما تقرر في الفروع لا على مثبته
قوله لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم الخ
قوله والمراد من اللعن الخ الواو هنا بمعنى او لانه جواب اخر وهو الاشبه بالنزول
من اللعن قوله اظهار خستهما اما خسة المحلل فلمباشرته مثل هذا
النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجة
واما خسة المحلل له فلمباشرته ما ينفر عنه الطبع السليم من عودها
اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو الابعاد

تتم

مطلب الواو بمعنى او

بمنصب

بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث لعانا قوله بل عمل بالخاصين يعني
خاص الكتاب وهو حتى من انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات
الحل الكامل وهذا اولى مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المثبت للحل هو
الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزم منهم الغاؤه مع امكان العمل به وعدم
منافاته لخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال قوله وللقائل ان يقول الخ
هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسئلة
بهذا عن موضوعها لان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب
بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث مشهور تجوز به الزيادة على الكتاب
لا ما ذكره لاخراج هذا الخاص عما زيد عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه بخاص الكتاب
والسنة كيف وجعل الزوج الثاني منهيا للحرمة الغليظة يقتضي عدم الطلقة
والطلقتين كما قال به محمد رح وزفر والشافعي وجعله مثبتا للحل لا يقتضي ذلك
كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رح وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات
واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير
ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان
منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة
باظهار اعمال خاص الحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل
لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى وهو
الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على انا لو اوردنا
التقرير على ذلك لما قررنا التنافي المذكور لجواز قيام الحيثيات المتنافية
بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتامل قوله فان قلت الحل
ثابت في الطلقتين الخ تقريره لا نسلم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه
لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان
زواله معلق بالثلث فقبله لا يثبت شيء منه لان اجزاء الحكم لا يتوزع على
اجزاء العلة قوله قلنا لا نسلم لزومه اي لزوم اثبات الثابت الخ حاصله
ان الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل
الذي كان قبله كان ناقصا يزيله الطلقة والطلقتان والحل الذي يثبته
الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلاثة فكان مثبتا
لما ليس بثابت والمحل اي المراة ان لم تقبل اصل الحل تقبل ثبوت وصف

اللعن يستعمل على غير حقيقة حم ٥

جواب شريف ٥

الكمال بان يملك تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببًا لاصل الشيء
صلح سببًا لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام
الشارح لانه بدعا انه مثبت لمجرد الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه
وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه
محل ابتداء فيه الحل لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات قبله وحيث ابتدا
بثبوت الحل كان ثلث شرعًا فظهر ان القول ما قاله محمد رحمه وباقي الائمة
الثلثة رحمهم الله قوله العسيلتان كنايتان الخ العسيلة تصغير عسلة
وهي قطعة من العسل كنى عنها عن حلاوة الجماع لما روى عن عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال العسيلة هي الجماع قوله اشارة
الى ان عنبوبة الحشفة كافية قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة
نفسه فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد
لا يحلها الا اذا انتشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة
اصلا بخلاف من في آلته فتور واولج فيها حتى التقى الختانان فانها تحل به
وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط
ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التجريد لو كان
مجبوبا لم تحل فان حملت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد وشرط كونه في المحل بيقين فلو جامعها وهي مفضاة لم تحل ما لم
تحبل قوله وهو ان الانزال غير مشروط خلافا للحسن البصري فانها لا تحل
عنده حتى ينزل حملا للعسيلة عليه ومنع بانها تصدق معه ومع الايلاج
وانما هو كمال قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان الاصل في مذهبنا
ان عشرة لا يجتمع مع عشرة القطع مع الضمان والجلد مع النفي و
القصاص مع الكفارة والحد مع العقر والمتعة مع المهر والتيمم مع الوضوء
والحيض مع الحبل والعشر مع الخراج والصدقة مع الزكوة والفدية مع الصوم
محكم السرقة عندنا قطع ينفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق
عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه قوله لانهما اي القطع والضمان
مختلفان حكما وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى
ومستحق الاخذ العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما
بثبوت الآخر ولا انتفاؤه فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل

الدليل

الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به قوله لقوله
عليه السلام لا غرم للسارق بعد ما قطعت يمينه قال شيخ الاسلام ابن
حجر لم نجده بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المسور بن ابرهيم
عن عبد الرحمن بن عوف رفعه لا يغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال
بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن
وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في العلل وقال
منكر وقرر عليه البيهقي في المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث
واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل
بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه فيه
وكذا لا يلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح
حادث نشأ من طول الطريق قوله وهو قوله تعالى فاقطعوا اذ هو لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا
ولا هو من ضروراتها لانفصالهما انفصالا وهو ظاهر قوله بل زاد عليه بخبر الواحد لا يخفى
ان هذا الاستدلال الزامي لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد قوله
فقد اتيتم بما ابيتم اي جئتم بما منعتم وهو ان زيادة على النص بخبر الواحد قوله
ثبت باشارة قوله تعالى جزاء يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة نص مقرون
بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا انتيجة ما قلتم واول الكلام يتوقف
على آخره في اثبات الحكم وتقرير موجبه قوله يراد به ما يجب حقا لله تعالى على
الخلوص وحقه على الخلوص بهتك حرمته هي له على الخلوص فالجزاء المطلق بهتك
حرمته هي له على الخلوص وبالحرمة التي هي له على الخلوص يكون الفعل حراما لذاته
كشرب الخمر لا لغيره كشرب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما حرم لذاته لا
لغيره وما دامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته ولا يثبت
الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة
ومتى تحولت اليه لم يبق بالعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير
المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى
بالقطع ما وجب لحق الله تعالى فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال
قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة كالخمر المغصوبة للمسلم تسترد
وان لم يكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك

لايقال فعله لاقى عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محترما لحقه لوجوب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان
كما في قتل المسلم خطأ او شرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة والحد
مع الضمان لانا نقول ان الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة
وقد تحولت الى الله تعالى قوله ولان الجزاء مصدر جزى الى الجزاء اما ماخوذ
من جزأ بالهمزة اى كفى وعلى هذا يكون الهمزة اصلية او من جزى بالياء اى
قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزاى الا ان الياء قلبت الفا لوقوعها
بعد الف متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال
الجزاء يستدعى كمال الجناية ومع بقاء العصمة حقا للعبد لايكون الجناية كاملة
فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كاملتين
وفيه نظر قوله فلو كانت العصمة في المال من جهة العبد لايكون حراما لعينه بل
لغيره وهو حق المالك فينبغي مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للقاضي
فيؤدي الى انقطاع القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي
الى انتفائه منتفيا لايقال لانسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما
يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لايمكن الاحتراز عنها معتبرة
في درء الحد كهذه الشبهة وليس كذلك لانا نقول الحدود مما تدرء
بالشبهات ولانسلم ان هذه الشبهة لايمكن الاحتراز عنها بالطريق
الذي قلناه فتأمل فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا
صار الفعل به حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتفي في السرقة
بالثبوت المجرد عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر
قلنا نلتزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدايع من ان السارق اذا اقر
انه سرق من فلان القاطع قطع استحسانا فلا ننتظر حضوره وتصديقه
واما في حالة البينة او الاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من
حدود الله تعالى الا انه مترتب على تحقق السرقة وهي في باب المخاصمات
المالية والدعوى فيها شرط قوله لانه اى المال او حق العبد قوله يلزم ان
لايقطع كما في سرقة الخمر فانه لايقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى
واللازم وهو عدم القطع منتف هنا فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة
قوله والخمر ليس كذلك اى ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه قوله
وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك جواب سؤال بان يقال

بثبت

يمكن الاحتراز عنها

ينبغي

ينبغي ان يتحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لم يبق للمالك فلو استرداد
اذا كان المسروق قائما لانه لما كان العصمة شرطا لكون السرقة موجبة للقطع
فالملك كذلك اذ لاقطع في غير الملك فلما انتقل الملك كالعصمة وتقرير
الجواب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى
لايوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه تعالى لبطلت العصمة
اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها فامتنع القول
بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانها
واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه
حراما التعرض فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة الى المحل
فلا ينتقل لان الملك ليس بمحل للجناية فتامل قوله اعلم ان العصمة تنتقل
حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة
ولتصير الفعل حراما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة قوله ولكن انما يتضرر
وهو دفع لما يقال قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع
ومقتضاه سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالكم تعلقتم
بالقطع واثبتموه بسقوطه وتقرير الدفع انا قلنا بالانتقال ليقع القطع خالصا
لله وما كان حدا لله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء
وما لم يتم الانتقال لايسقط الضمان لانه اذا لم يتم كانت العصمة لحق العبد
باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان لازما عملا بتحقق اصل السبب
وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الانتقال لحق الرب تعالى قوله
فكان الحفظ بالقطع جزاء له من الحفظ بالضمان قد يقال هذا اذا اقتصر على
الضمان اما اذا اوجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم وجاب عما قاله
بعض الشراح والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق
بما فيه من اتواء عضوه فلا ينضم اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران
لدفع ضرر واحد وهو خارج عن موضع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب
السرقة باسقاط الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر
الناس بالقطع والنفع العام يتحمل له الضرر الخاص وانما لم يسقط القطع باسقاطهم
لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم
على الاسقاط لايقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الشرط طلب شخص
ما منهم لا خصوص لطلب المسروق منه لانا نقول لما كانت السرقة في باب

موضوع

الى صفات المالية الشرطى تجوزها لما يترتب عليها من القطع طلب عن لزيد فقط على المال المسروق وفى الكافى وهذا اذا اختار المالك القطع واما قال انا اضمنه لم يقطع عندنا قوله وفى المبسوط الخ حاصله ان سقوط الضمان انما هو فى القضاء والحكم واما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان ليخرج من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء وتحرزا عن شبهة الخلاف قوله فان قلت قد توجد العصمة الخ هذا تأخير قول من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد فقال سائل قد وجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ما قلت ينبغى ان لا يقطع لعدم المالك مع انه يقطع وتحصل الجواب بالمنع والتسليم يعنى لا نسلم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد شرطه ولئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك المتعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا كمستحق الوقف فالمراد بالمالك اعم من المالك حقيقة او حكما لان الملك ليس شرطا فى العصمة لعينه بل لغيره حتى يشترط حقيقة بل لانه متعلق حق الغير قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق الخ اعلم ان المص كما اورد فيما قبل للخصوم فروعا تترائى انها خالفنا فيها الاصل المذكور وهم قد علوا به فيها واجاب عنها ما اورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعلمنا به ولا جواب لهم عنها فقال ولذلك ومرجع الاشارة الى تناول الخاص المخصوص قطعا وعدم احتماله البيان قوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعى حتى لو ان رجلا قال لزوجته خلعتك عن عصمتى وقد بقى الشئ من عدد الطلاق ثم قال لها وهى فى العدة انت طالق مثلا صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة وينقص العدد ان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عند الشافعى بل يكون لغوا قوله لان الطلاق لازالة ملك النكاح هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعى لا يزول الملك فالاولى ان يقول نعم توقف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح قوله تمسك المص الخ الاولى والاحسن ذكر معنى الآية ووجه الاستدلال بها عند قول المص علا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريقة المزج لان فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبها قوله ومعنى الآية يعنى قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قوله فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به حتى لا يكون دفعها اسرافا ولا اخذه ظلما

قوله

قوله وصل الطلاق بالافتداء بالمال وذلك لان الفا لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الاصل والتعقيب فيقتضى وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق مرتان اى ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وفى تخصيص فعل المرأة هنا تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله الطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما فى قوله تعالى الا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لضرورة ان فعل الزوج فى هذه الحالة اى فى حالة الخلع هو الذى تقرر فيما سبق فى اول الآية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى ذلك عن الشافعى وكان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فمن ابطل الطلاق بعده واوصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل فيه فساد التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام كلام اجنبى بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا لتعلقا واردا فى بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الافتداء ينصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا فى الطلقتين شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فى الاخذ والافتداء ولا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء وبه يتم المطلوب فتأمل قوله واعترض عليه اى على الاستدلال رواية ودراية قوله لان المذكور هذا اعتراض الرواية وقوله لان موجب الفاء اعتراض الدراية قوله وكل ذلك الاشارة من عند قوله والا لما تصور الخ قوله واجيب عنه بان اتصاله اى قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية قوله فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلقتين المذكورتين ثم زيدت على الافتداء الثالثة وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين

الى اليتين عن الخلع والافتداء او اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء به يتم المقصود ايضا وبه صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع وبه يندفع بما قيل من انه لو كان الفاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققنا من التعميم في الطلقتين ينفي الزيادة والالقاء على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة على الثنتين مقيد بكونهما او احديهما خلعا وافتداء لكانت مشروعيتها بعدهما في اليتين عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا ضير في اثبات كل بدليله قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعا لان الافتداء بيان للطلقتين لا طلقة ثالثة وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق فتامل قوله وموجب الفاء التعقيب والوصل هذا جواب عن اعتراض الدراية قوله وهذا المتعلق احد الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام مقام التعليل ومرجع الاشارة كون الفاء للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع الخ جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية قوله لان غاية ما يلزم في ذلك اي في كون الفاء للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول المعترض وما لم يتصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم والجواب ان الخلع فقط بل انه على تقدير الخوف لا فناء في الافتداء قبل لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلوب بعمومه ولا نسلم ان المذكور فيها هو الطلاق على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر اذ لم يتم نزاع الخصم الآخر لان الافتداء بصيغة الخلع طلاق على مال ايضا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق قوله فان قلت على ما ذكرتم اي من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي لان الخلع طلاق باين والا لم

لفظ مفوضة

مطلب الخلع طلاق باين

باطل

باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي وتقرير الجواب يؤخذ مما حققناه من التعميم في الطلقتين فتنبه على ذلك قوله ولقائل ان يقول الخ هو كلام ظاهر جيد وليس بحثا من عند الشارح كما يتراءى بل المحققون ذكروه وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبني على كذا الخ قوله فالاولى ان يتمسك الخ وبه يرد دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع لا يزول به الملك بالاجماع قوله في المفوضة التفويض التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم الولي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهر او على ان لا مهر لها فزوجها ان كانت من اهل الاذن والصغيرة التي سلمها الاب نكاحها في الزوج كذا في شرح الاصول وفي الحقايق لا يتصور ذلك في صبية او مجنونة اذ ليس لاحد سقوط المهر بدونهن قوله وهي بكسر الواو الخ حاصله انه يجوز في المفوضة الحرة كسرة الواو وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول لما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فلا يستقيم المفوضة الا بالفتح قوله ويجب المتعة ذكر في العناية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى لها خنزيرا او خمرا فان قلت ينبغي ان ينتصف مهر المثل في مسئلة المفوضة كالمسمى قلنا المسمى معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي فان قلت فكان ينبغي ان ينتصف المتعة بالطلاق قبل الدخول قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينتصف مهر المثل لكونه مجهولا لا ينتصف المتعة وان كانت معلومة بالنظر الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف قوله والابتغاء وهو الطلب الخ حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الالصاق وقد تعلق المال بالابتغاء بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضرورته وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال الى زمان استيفاء المطلوب والدخول كما قال الشافعي لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما يفهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح كقوله تعالى غير مسافحين ولا شيء في العقد الصحيح غير ملصق بالمال لقوله

تعالى باموالكم فلا شيء من الابتغاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة
ابتغاء فلا يصح بلا الصاق مال واعترض بان التمسك بهذه الاية في المفوضة
لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها ما ينفي
كونه مشروعا بلا مال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على شرعيته
بلا مال وهو قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تع وانكحوا
الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده واجيب بان
المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما
في كفارة اليمين بالصوم وهاهنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال وفيه
نظر اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما امضيناه من
تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال فاما قول
ابن عباس فمعارض بما رواه الجماعة من حديث علقمة بن عبد الله بن مسعود
رض سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها مهرا ولم يمس حتى مات فرددهم
ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني
ومن الشيطان ارى لها مهر امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها
العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وفي رواية
ابي داود فقام اناس من اشجع فيهم الجراح وابن سنان الاشجعي
فقالوا انشهد ان رسول الله عم قضاها فينا في بروع بنت واشق حين
مات وان زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله ابن
مسعود رض فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم فان
البيهقي جمع روايات هذا الحديث باسانيدها صحاح وما روي عن علي
رض انه قال لا تقبل معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبيه قال
ابن المنذر لم يصح هذا عن علي رضي الله عنه قوله ارادة ان تبتغوا انما
قدر ارادة دون ان تقول ابتغاء كم باموالكم لان الارادة لازمة للطلب
لا ينفك عنه ولان المفعول له شرطه ان يكون قلبيا فلذا اول بفعلي قوله
ويجوز ان يكون بدلا ولك ان تقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه
وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله
تعالى وجعلوا لله شركاء الجن فان قلت من اي الابدال قلت هو بدل
الاشتمال والعائد محذوف تقديره ان تبتغوها قوله اذ لا يجب المهر بنفس

ولم يسم

العقد

العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء لان العقد لما فسد ما في ضمنه
من المسمى فيجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو انما يجب اذا وطئها ولم يجب
بالخلوة الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين
فسخه قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منهما
فسخه الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقر وهو مقدار
ما يجب اخذه لزناها لو كان حلالا وهذا بخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى
بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه
بخلاف الفاسد قوله وقد حكمتم بصحة ذلك اي لو تزوجها على ان لا مهر لها
وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه والفرق
ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد
قوله زوجتكها بما معك من القرآن رواه البخاري ومسلم من حديث سهل
بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعله مهرا ولذا لم يشترط
ان يعلمها وانما قال بما معك اي بسبب ما معك من القرآن قوله فلحق البيان
بقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني من حديث جابر
وفيه مبشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين
لكن البيهقي رواه من طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعدد
طرقه صار حسنا لغيره يحتج به ذكره النووي في شرح المهذب وما صح ان
يحتج به صح ان يبين به المجمل ويعضده ما رواه البيهقي وابن عبد البر عن علي
رضي الله عنه انه قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم اعلم ان الفقهاء
والشارح جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا للمال في قوله تع ان تبتغوا
باموالكم وللقائل ان يقول لا نسلم الاجمال في الاية بل ان يقتضي وجود المال
مطلقا فالتعيين اخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه قوله فلان
الكناية المراد بها الضمير في عرفنا وهنا لان الكناية عند الاصوليين
ما استتر المراد منه ولا يفهم عنه الا بقرينة لفظية او معنوية كما [illegible]
نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها من تكلم
او خطاب او غيبة وسياق تفسير الكناية في اصطلاح اهل اللسان والفرق
بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى
قوله فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع لان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث

قاعدة حديث ٥

مطلب معاني لفظ الفرض

مهم المجاز اولى من الاشتراك

اشتماله على الاسناد خاصًا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد
قوله واعترض عليه الخ اي على التمسك بالآية نقلًا او عقلًا في ان الخاص خاص
موضوع لمعنى التقدير الخ وحاصله انا لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل مشترك
بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص
في التقدير بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور
واصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان
الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على
الايجاب ههنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير وبقرينة
عطف المملوكات على المنكوحات فان الايجاب يستقيم في حق الاماء
ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض ههنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الآية
قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء وتقرير الجواب
ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز
اولى من حمله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان التبادر
من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر في الملخص قد غلب
في معنى التقدير دون غيره والغلبة فيه تبادره الى الذهن دون غيره وما تبادر
اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما تبادر فيه دون غيره فلفظ الفرض
حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التعدية بعلى والعطف
فلتضمنه معنى الايجاب اذ من لازم تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان
حمله في الآية على الايجاب لا يكون حمله ذلك ناقضًا على حمله فيها على التقدير لان
احد الحملين لا يقتضي على الآخر مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب حصل المطلوب
ايضًا اذ يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم
مقدر عند الله فيكون المهر مقدرًا عند الله وهو مجمل في حقنا فيلتحق الحديث
المذكور بيانا كما انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى
على الازواج من المهر غير معلوم لنا فيكون مجملًا ايضًا فيلتحق به الحديث بيانا
قوله ويمكن ان يجاب عنه اي عن البحث المذكور بالتزام الشق الثاني
وانما امتنع العطف في المثال المذكور لعدم القرينة والآية ليست كذلك
لوجود القرينة قوله وغير ذلك معلوم في هذه العبارة خلاصة لانه ان قرئ وغير
ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر
عطف على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او الجر لا معنى له

فالاولى

مطلب استعمال الامر

مبحث امر

توجيه النظر تام

فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله تعالى مقدر الى آخره كما ذكرنا
قوله بالحديث المشهور لا حاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز به البيان
مع ان هذا الحديث خبر واحد ولا معنى لدعوى الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث
المذكور وهو الاولى اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر على السنة الناس
لا المشهور المصطلح قوله احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وحديث النفس
والكلام النفسي فانه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر
عن الطير وبالغير نفس القائل وبعلاوة السبيل وهي قصد الطريقة والاعتبار
ما يصدر من غير قصد كما في المجنون والاغماء والنوم والسهو قوله بالقيد
الثاني عن الدعاء والالتماس اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة
وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوي فهو التماس
وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو
في الواقع ليس بشرط بل الشرط عد الامر نفسه عاليًا سواء كان عاليًا في نفس
الامر ام لا قوله حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالًا منه المأمور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولذا ينسب الى سوء الادب والحمق فلذا يكون قول فرعون لقومه
فماذا تأمرون مجازا اي تشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن على
سبيل الاستعلاء لانهم كانوا مستقلين عليهم في قوة تشير بكذا
ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الامر الاستعلاء كما اختاره اكثر
الاصوليين ان الموقف هو الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان
الآمر اعلى رتبة من المأمور في نفس الامر قوله وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع وهي ان تحذف حرف المضارعة وتعامل آخر الباقي
معاملة المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ما
هو عليه نحو دحرج وان كان ساكنًا زيدت همزة وصل مضمومة ان كانت
عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل واضرب واعلم واكرم
ونحوه بفتح الهمزة امر انبقاء على الاصل المرفوض فافهم وخرج ظاهر رقم ودع
وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل بل المراد به ما كان مشتقًا
على طريقة افعل فيكون ذكر افعل في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه
تامل قوله وفيه نظر لانه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من
المضارع خرج امر الغائب فانه امر ليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على
حدة فينتقض التعريف به فلا يكون جامعًا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد

معامه

آخر وهو ما يقوم افعل لبنيدر ح الامر من غير الوجبة وسائر صيغ الامر **قوله** والاصوب ان يقال مراده الخ يعني فيكون ذكرا افعل للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل والمراد لا يرفع الايراد واى اصل انه ليس مراده هذه الصيغة على الخصوص بل المراد بنا افعل ما دل على طلب فعل ساكن الآخر فيشمل صيغ سائر الامر **قوله** خرج بهذا اى بقوله افعل او اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل بمن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة التفتازاني وبه يظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء الورود هذه الصيغ المذكورة عليه لصدق الحد عليها واجيب بان ما يتوجه هذه عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبار عن الطلب لا انشاء **قوله** لكن كونه بمعنى المقول اولى قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر لا الامر كما صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازي ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء اريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة ستسمى به مجاز الدلالتها عليه واحترز بغير كف عن النهي ويرد عليه نحو الكفف اللهم الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم ان يجدوا بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الخ اما مذهب اهل السنة فالامر في الحقيقة هو المعنى القائم في النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب البدايع وابن الحاجب ويمكن ان يقال بحث الاصولي ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عنه المتكلم فقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة قلنا استثناه في الحيثية التي ذكرتم فانا من حيثيته ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه بهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام لنظم القرآن المتلو دون النفسي **قوله** والقائل ان يورد عليه الخ يمكن ان يجاب عن الاول بان اهل الاصطلاحين لا يتفقى على الآخر على انه من الحقايق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مثله في الحقايق اللغوية والعرفية وعن الثاني بان التعريف على قاعدة

ولا نكفف

فهو الحديث صح

من يرى

من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقض بمثل ما ذكر لما هو مجاز عندهم فتأمل لا يقال يرد على الطرد الصادر عن الساهي والنائم والمجنون ونحوه مع انه لا يسمى امرا لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل الخ خرج ذلك لان ليا قصد الطريقة والاعتبار المذكور وهو عد الامر نفسه عاليا **قوله** قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان قيل اول ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول اصح وقيل لا خلاف فان اول ما يجب خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب اداء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لا مطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف يثبت بالامر وقيل لان ما يثبت بالامر اشرف لان الايمان والعبادات ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون متقدما على سائر التعلقات **قوله** بصيغة افعل حذف الشارح التنوين من صيغة واضافها الى افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة اي افعل محافظة على بقاء التنوين **قوله** حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة وفي هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وغيرهما نحو احل الله البيع وحرم الربوا فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ما قاله صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد به المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه **قوله** واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى

الشرع سنه

طريق المزج

وطريق المزج ان لا يغير الشارح كلام المصنف اصلا وحذف التنوين يغير بل كان اراد الفاظا على كلامه لايضاح المقصود وكشف المراد ان المطلوب زيادة الخبر للمبتدا الواقع في كلام المصنف بزيادة كلامه كذا ما جعل خبرا في كلام الكلمة المزبور في كلام

منه ٥

والنفي مجازا عن

لا المعنى به بمعنى يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر
اما المعنى فيتجاوز اللفظ الى لفظ آخر قوله كالمترادف الترادف ان يكون
معنى اللفظين واحدا كليث واسد فلفظ الاسد مختص بالحيوان المفترس
وهو ليس مختصا بل هو مدلول اللفظ ليث وغضنفر وغير ذلك
قوله وقد يكون على العكس اى بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى
مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز
المعنى الى معنى آخر قوله كالمشترك اى كالعين مثلا فان المراد من العين
نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين مثلا وهو غير مختص بالذهب
بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والينبوع وغير ذلك قوله وقد يكون
الاختصاص من الجانبين اى يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا
بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان
والفرس وغيرهما قوله ولما كان الاختصاص هنا اى اختصاص لفظ الامر
مع معناه من الجانبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها عندنا بمعانيها واختصت م
قوله لجانب المعنى اى اختصاص المعنى بالصيغة وهو بدل تفصيل بدل كل
قوله ولجانب اللفظ اى اختصاص الصيغة بالمعنى قوله قدم الاول اى اختصاص
المعنى باللفظ لانه هو المقصود اى لان المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب
بصيغة افعل قوله وفيه رد اى قول المص لازمه رد على قول من زعم من الوا
قفية ممن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت معانيها لها دون التي
اختصت بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد
بالاشتراك اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغة رد قول من قال من اصحاب
مالك والشافعي ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب
مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في
قوله وفيه رد راجع الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى بالرد اذ اعاده الى
لازمه كما قررناه لكن عوده الى لازمه خلاف الظاهر من حيث العربية وان
صح من حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكن لا يصح من جهة المعنى فتنبه
لذلك قوله في المتن حتى لا يكون الفعل موجبا ظاهرا لبعض اصحاب الشافعي في
هذا نتيجة قول يختص مراده بصيغة وانما لم يذكر المص نتيجة اختصاص
اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول قيل في كلام المص
نظر فانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص اجيب بانه اى مهملة والمهملة

مطلب اشتراك لفظي اشتراك معنوي

في قوة الجزئية اقول وعلى هذا التقدير لا يخرج ايضا كلامه عن تسامح لانه لا يعلم
موضع الخلاف من موضع الوفاق قوله ولا مخصوصا به الخ ولا بيانا لمجمل الكتاب
مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله فاقطعوا ايديهما وتيممه
الى المرفقين فانه بيان لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم فالاصل
ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وما كان بيانا لمجمل
يجب اتباعه اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع قوله فعندهم يطلق اى
الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي
كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان والفرس
والانسان بين افراده قوله لقوله تع وما امر فرعون برشيد وقوله تعالى
وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تع وتنازعتم في الامر اى فيما تعدون
عليه من الفعل وقوله تع اتعجبين من امر الله اى صنعه والاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر
للطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء والاتصال بينهما بوجه ولئن سلم جوازه
مجازا فالحمل على الحقيقة اكمل قوله وعندنا لا يطلق اى الامر على الفعل حقيقة
بل انما يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه
وعلى الفعل مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا نرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل
الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ قوله تمسكوا اى القائلون بان
الفعل موجب الخ والحاصل ان هنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل
امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعله عليه السلام للايجاب فاحتجوا على
الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله
عليه السلام صلوا الحديث فان قيل اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد
اثبات الاصل فالجواب ان فيه تنبيها على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته
بادلته ثابت بدليل مستقل قوله بان النبي عليه السلام شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق الحديث اخرجه الترمذي والنسائي من طريق ابي
عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن ابيه وقال الترمذي ابو عبيدة لم يسمع
من ابيه وعند الشيخين من الفوائت لم اخرجا عن وقتها المعتاد وفي الباب
عن ابي سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء
الحديث اخرجه النسائي وابن حبان قوله وعن الوصال هو استدامة الامساك

عن المفطرات الثلث ليلاً ونهاراً من غير ان يتخللها فطر **قوله** وهو ما روى
انه عليه السلام الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة
وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد **قوله** وهو ما روى انه كان
يصلي باصحابه الحديث اخرجه ابو داود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن
حبان عن حديث ابي سعيد الخدري **قوله** والا اي لو كان الفعل موجباً
لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجباً اذ لو كان موجباً لصار كانه
امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض
باطل ونعم ما قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار
اتباعهم في البعض دليلاً ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلاً **قوله** ولقائل
ان يقول الخ يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة
رض ان النبي عليه السلام لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم
يوماً فيوماً ثم يوماً ثم راوا الهلال فقال لو تاخر الهلال لزدتكم
كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديث لو مد لنا الشهر لواصلت
وصالا يدع المتعمقون تعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل
بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبر وانبههم كيف وقد روى احمد في مسنده
من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت اردت ان اصوم
يومين مواصلة فنهاني بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصارى وبه علم ان وصاله عليه
السلام وان كان وصالاً صورة لكن لم يكن وصالاً في الحقيقة لوجود
السقي والاطعام اما حقيقة او معنى بخلق ما يغنيهما عنهما فيشبع
ويروى له وبه علم ايضاً ان التعليل بها انما هو للاعلام بان النهي
للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو واصلت وصالا يدع المتعمقون
تعمقهم كان المعلوم ان الاختصاص في النزع المسبب عن وجود الاكل
واما اختصاصه باخبار جبريل عليه السلام فهو لا لخصوص هذه الواقعة
قوله وايضاً هذا الدليل مشترك الالزام يعني كما يقال ان نهيه يدل
على ان الفعل ليس بموجب فيقال ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا
من فعله اياها الوجوب وفهمهم في ذلك حجة فيعمل به ويجاب
بانه دلت الوصال معهم على فهمهم الوجوب لوجب كلهم تابعوه فيه
وهو باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل فما كان باطلا وجب

الفاؤه

الفاؤه **قوله** والوجوب المستفيد من قوله الخ هذا جواب عن السند اللازم
على المنع يعني وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب
هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجباً لما احتيج الى قوله صلوا وبعد
قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء
آخر يوجب الامتثال به **قوله** لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع نحو طريق ارباب
المناظرة المنع ثم التسليم اي يمنع قول الخصم او يرده ثم يسلمه ويدفع وهو
اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لا نسلم ان المراد من الامر في الآية
الفعل بل المراد به القول لان الرشد يعني الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة
للقول والفعل فلا صارف يصرف الامر عن حقيقته وهي القول الى مجازه
وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة يصدر بها عن الانسان
ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص
له بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة **قوله** ولئن سلمنا ذلك اي ان المراد
من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي
بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا الجزء الجواب
عن الآيات الاخر واعلم ان ما ذكره المص انما هو جواب عمن قال بالاشتراك
اللفظي ولم يجب عمن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان
مشتركا بينهما معنى لما فهم منه عند الاطلاق القول عيناً لان مسماه اعم
ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان وان انتفى
الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه **قوله** الا
ان الامر بمعنى الفعل الخ جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر
يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق
في اللفظ ايضاً فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا
اريد به الفعل يجمع على امور لا غير واذا اريد به القول يجمع على اوامر على غير
واحده على غير قياس كرهط واراهط واختلاف الجمعين بحيث يختص
كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وح لا يخ اما ان
يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة
في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف
الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الجمع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب

مطلب الامر يطلق على الامور وعلى الاوامر

مطلب يجمع اليد على الايادي والايدي

مطلب يجمع اليد على الايادي والايدي

فان قيل التفرقة بين الجمعين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا
يفارق الحقيقة في الجمع قلنا لا نسلم ذلك الا يرى ان اليد يجمع على ايادي
اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما
وحقيقة في الآخر قوله لكنه غير مستقيم الى آخره مناقشة ظاهرة مسوق بها
قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان
المدلول الحقيقي لمسماه اعني صيغة افعل فاعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب
والندب . والاباحة . والتهديد . والارشاد . والاكرام . والامتنان . والاهانة
والتسوية . والتعجب . والتكوين . والاحتقار . والاختبار .
والتسخير . والتعجيز . والتمني . والتأديب . والدعاء . الا انهم اجمعوا
على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المص يرى التهديد ايضا
من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة
بين المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات
وابن سريج وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلثة الاول بالاشتراك
اللفظي وقيل بالمعنوي وقد يكون نظر المص في ايراد الثلثة لانه دون التهديد الى هذا
وذهب بعضهم ان هذا مشترك بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل
بالمعنوي وقال بعضهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب والندب او فيهما وعلى
ما ذهب اليه هؤلاء لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما
اراد صاحب الشرع منها حق لانها محتملة لازدحام المعاني وحكم المجمل التوقف الا ان
التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وذهب جمهور العلماء
الى انها حقيقة في احد الثلثة الاول من غير اشتراك ولا احتمال مجاز فيما عداه
ثم اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب
فذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه الندب
وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة قوله فان في الترجيح الندب عملا كاملا
لان الموضوع للشيء يحمل على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه
لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب لا يكون فيه رخصة الترك وذلك
في الوجوب دون الندب قوله وكذلك بالاباحة ولا شك ان القائلين بالاباحة
يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وهو يرد عليهم ما ورد على القائلين بالندب
من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول قوله ولو لم يكن الامر
موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به لا تقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال

لابصيغة

اومشاهدا فهذه الحال لا توجد نسخ

لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه يشتغل به كما بلغه صيغة الامر كما
اشتغل به من كان حاضرا او مشاهدا الحال لا توجد في حق من كان غائبا
فثبت ان موجبه الوجوب قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر
واردا بعد المنع او قبله يعني للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر
وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على الامر المطلق واما الوارد بعد الحظر
فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب زيادة لا بد له من دليل والجواب انه لا يجوز ان يكون الورود
بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والا لما صح ان يراد في الامر بعد الحظر الوجوب
لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقي لكن الثاني باطل بدليل قوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية وغيرها من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة
على الوجوب فالمتقدم مثله قوله هذا رد القول بعض اصحاب الشافعي اي من
قال بالوجوب قبل الحظر والاباحة بعده واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف
او الندب او الاباحة قبل الحظر فلذلك يقول بعده ومن قال بان موجب الوجوب
قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهب طائفة من اصحاب
الشافعي الى ان موجبه الوجوب قبل الحظر وبعده والاباحة كذا في التحقيق
وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية
او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند
جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الا ان الصيد كان حلالا
على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب
التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل
بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه
وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد
الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف
وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما
يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فيتأمل قوله كقوله تعالى فاذا حللتم
فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن الحنتم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها ولان الحظر
المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو

فاصل بالاباحة والوجوب والندب لابد لها من دليل قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب او الردة او قطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا ونحوه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر لان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب ولم تتفاوت صيغة الامر قبل الحظر وبعده فلا تتفاوت حكم وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكره من النظاير بقراين غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها القواعد الكلية قوله لانا اثمنا بالترك تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا اثمنا بالترك قوله فيعود الامر على موضوعه بالنقض وذلك لان الاصطياد واخواته انما شرعت حقا للعبد فلو وجب لصارت حقا عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر كيلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك الخ اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود ومجاز لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا قلنا اطلاق قوله اسجدوا والآمر من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب هو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا وللقائل ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فتأمل قوله وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن الخ هذا هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله

ورسوله

ورسوله حكما ان يختار وا من امرهما شيئا ويتمكنوا من امره بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير في لهم للمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وغلب المذكر وفي امرهما لله ورسوله جمع للتعظيم واذا انتفت الخيرة عن المأمور تعين الوجوب قوله واستحقاق الوعيد لتاركه هذا استدلال آخر على المطلوب قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة قوله مشعر بالعلية اى بعلية الوصف للحكم قوله فان قلت قوله عن امره الخ تقريره ان الامر في الآية مطلق وهو لا يفيد الا كون امر واحد للوجوب فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل امر مأمورا بالحذر بل المأمور بالحذر هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة الوجوب فلا تدل الآية على ان جميع الاوامر للوجوب ولا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون بعض الامر للوجوب قوله فانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم قوله فان قلت هذا اى الدليل الذي ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استدلالا بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان الامر بالحذر للوجوب لجواز ان يكون للاباحة والندب وتقرير الجواب اذ لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى هنا للندب او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب ما قال الشارح من ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليتعلق بها الوعيد والتهديد قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلب بصيغة افعل فيدل على ان لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وهو ان الامر للوجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبالله ذلك تثبت المدعى لان الدلالة تعلل محل الصريح اذا لم يوجد ما يخالفها والمراد

بدلالة الاجماع على كون الاجماع بحيث اذا وجد محله من المجمع عليه دل على المطلوب
قوله وماذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له لكنه قد يراد به الانشاء ويصير
كناية عن الامر فيثبت به الالزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجب عليك
لاني امرتك به فتامل قوله كالماضي والحال والاستقبال اخ مراده بالصيغة
المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان
المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا يتناول
ما يملكه في الحال لا ما سيملكه هكذا في الجامع الصغير قوله والايجاب
اعظم مقاصد الفعل مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب
بالشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراخ الى اختيار المكلف قوله هذا اثبات
اللغة بالقياس وهو باطل مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع
قاعدة كلية والا فلا شك في اثبات القياس اللغوي لان القياس ثلثة
شرعي ولغوي وعقلي والمراد باللغوي ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج
تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل ما دل على حدث وصاحبه فانه
يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها قوله وهو الامر فيه شيء
لان هذا الدليل انما يقتضي اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة الامر والجواب
ان المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة واي تعينت صيغة الامر
لملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك
بالايجاب قوله القياس لا اثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة
يعني انما اثبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس
على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد
الفعل بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح
منعه اذ اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعى
اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي استفادته من غيرها لا ان المدعى ان
الامر مختص بالوجوب ونفي الاشتراك بين الثلثة حتى يستقيم قولهم ان المراد
نفي كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبره ويمكن ان يجاب عنه
بانه اذا ثبت اختصاص الصيغة بالايجاب ثبت نفي الاشتراك بين الثلثة
بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافي الاشتراك قوله ولو لا ان الامر
للوجوب لما حسن ذلك اي استحقاق الوعيد لا يقال لو كان المامور به
معصية فانه لا يستحق الوعيد تركا لغة لانا لا نسلم انها لا يستحقه لغة

مطلب المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء

مطلب اثبات اللغة بالقياس باطل

لا بصيغته

تنقيص

وانما

وانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يلزم لغة لكن المعصية لما وجبت
بدليل وجب فيها وراءها حمل كلامهم على ظاهره قوله وقد يقال هذا الاستدلال بطريق
الخ مرجعه المعقول على كون الامر للوجوب تقريرها انه امر فعل متعد لازمه ايتمر
يعني امتثل ووجود المتعدي بدون لازمه محال فيقتضي القياس ان لا ينفك
الايتمار عن الامر كالانفكاك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار
عن الكسر لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل
لان للعبد نوع اختيار ايضا للجبر واستحقاقا للثواب بالاقدام على الايتمار
مختارا والعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تحاشيا
عن الجبر فبقي الوجوب المفضي الى الوجود في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه
على ورد لا بد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا
اولى من القول بتراخي وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تفاديا عن الجبر
لا يلزم عليه من التناقض على ما لا يخفى قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة
في الوجوب الحقيقة الشرعية هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع
نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بالوضع بل حقيقة
في الوجود بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة
الشرعية اذ الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية قوله فان الخلاف
في صيغة الامر لا في لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل
على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ايتمر فلا يكون الدليل واردا على
المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحاكم يصدق عليه
انه امر به وعلى هذا يكون الدليل واردا على المدعى للواقفية ان يقولوا لا نسلم
صدق ذلك بل نتوقف حتى ياتي البيان فان ظهر ان المراد به الوجوب يقال
امرني او الندب يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى هذا فتامل قوله
لا يخ اما ان يراد به اللازم الحقيقي اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللازم
اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر
عند انتفاء الايتمار في حق الكفار فانه متحقق في حقهم بدون الايتمار
منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا يصح كسرته فلم ينكسر ولا الى الثاني
لانه متعد اذ يقال ايتمر زيد عمرا او اجيب عن الشق الاول بان الايتمار
لازم للامر في الاصل لما ذكرنا من المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض
من الكسر الانكسار الا انه لو بقي ذلك لسقط الاختيار عن المامور فنقله

الشارح من الوجود الى الوجوب وعن الخ بانا لا ننكر انه متعد الى مفعول
واحد ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازمًا بالنسبة الى ما هو
متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول والحد فيصلح ان يكون
لازمًا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القران فتعلمه وكسوته الثوب
فاكتساه والامر متعد الى مفعولين احدهما بنفسه والآخر بنفسه وبالباء
يقال امرته الخير وامرته بكذا وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر
حصول الفعل ممنوع خصوصًا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف
على ارادة الفعل من المامور فيجوز ان لا يكون مرادًا ولا يحصل الائتمار ولا
يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار واما ثانيًا
فلان قوله قد يكون لازمًا بالنسبة الى ما هو متعد الى اثنين غير مفيد
للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب او كون الامر متعديًا الى واحد
وغير متعد الى اثنين لا مساس له بالدعوى ولا يفيد شيئًا **قوله** شرع في بيان
وجه ذلك الاطلاق يعني هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف
ليس في صيغة الامر لان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازًا فيما
عداه بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة
والندب حقيقة ام مجاز فتنبه لذلك **قوله** واذا اريد به الاباحة او الندب
فقيل انه حقيقة قال ابو اليسر وصاحب الميزان ان الاجماع على انه مجاز اذا
اريد به الاباحة لكن الشيخ رحمه الله جمع بينهما تبعًا لفخر الاسلام وسنوضح
توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز
فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي
وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعي
وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه **قوله** يعني لازم الندب
الاباحة الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل **قوله** غيرهما اي الوجوب
قسيما الندب والاباحة قسيمًا فلهذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير في لازمهما
وفيهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة باعتبار الذي ذكرناه **قوله**
يكون مجازًا الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا
ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك الا ان معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر
يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل جزئيه

وهما جواز الفعل والترك لان الامر لا دلالة له على جواز الترك بل انما يثبت جواز
الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت
جواز الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء
للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو
ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
والجزء ليس بغيره وسياتي بقية الكلام على ذلك **قوله** فان قلت كيف اختار
فخر الاسلام الخ الاعتراض على فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية
وهما ليسا كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما
لانه اذا انتفت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير
الجزئية ثم المعترض يقول وعلى الجزئية ليس الامر حقيقة فيهما ايضًا والجواب
مذكور في الشرح **قوله** وهو جواز الفعل الذي بمنزلة الجنس لهما وللوجوب
ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل
للندب ومساواة الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث
يعاقب به في الآخرة فهو الحرام والا لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام
فعدم المعاقبة على الفعل عبارة جواز الفعل وهو جزء داخل في مفهوم هذه
الاحكام فيكون جزءًا لمفهوم الوجوب **قوله** من قبيل استعمال الكل في الجزء
فيه نظر لان استعمال الكل في الجزء من باب المجاز على ما تقرر في محله
فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازًا خلافًا لكلام الشارح
من ثمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل في الجزء كما ذكره بعض الشارح
وهي ويكون معنى استعمال الصيغة في حكم الاباحة والندب هو استعمالها
في جزء منهما الذي هو بمنزلة الجنس لها ويثبت الفعل الذي هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة
وهذا مبني على مرادين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه
وكونه مأذونًا فيه بناء على الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح
والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الاترى انهم
يقولون الامر حقيقة في الوجوب وليس معناه ان وجوب القيام
مثلا هو مدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل
اللزوم والمنع عن الترك والحاصل ان المراد من استعمال الامر في الندب

استعمال الكل في الجزء من باب المجاز

والاباحة ان يستعمل على نحو ما صرحوا به من استعمال الاسد في الانسان
الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن
فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما جواز
افراد الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او
بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
بالقرينة قوله كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فان مدلول اللفظ
واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان بقرينة الرمي والثاني في الطير
بقرينة الطيران قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع اى في تعريف
المجاز المعنى الخارجي اه هذا جواب قول السائل على تقدير جزئيتهما
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا وتقريره ان
اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه
لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود
الكل بدون وجود الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان
ان استعمل في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا
فان استعمل في عينه فهو حقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب
والاباحة بمنزلة الجزء في الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء قد عرفت
وجه البناء على ذلك قوله على ما عرف من تفسير الغير هو متعلق بعدم الاطلاق
وقد فسروا الغيرية في علم الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب
الخبر فان قلت فعلى هذا يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون
الكل وح فلا يتم المطلوب قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون
الكل فلا يكون الجزء مغايرا وبقية الكلام على ذلك في علم الكلام فليطالع
قوله وهذا البحث دقيق الاشارة الى ان المراد بالغير المعنى الخارجي بناء على
الوجه والذي مر في التحقيق اثبات ان الندب والاباحة جزء ان من الوجوب
لان هذا البحث متفرع على ثبوت جزئيتهما فلا يتم الا به فتنبه له قوله
وبه سقط نظر بعض الشارحين آه بما مر من التحقيق وبالتتمة التي ذكرناها

سقط

سقط ذلك والمراد ببعض الشارحين هو الشيخ اكمل الدين قوله وان لم يوجب بل
يحتمله اولا اى وان لم يحتمل هل يوجبه بصيغته او بشرط ام لا ففيه اربعة مذاهب سياق
ذكرها في الشرح والثلاثة الاخيرة يؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب
عامة اصحابنا من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق والاحتمال واما الثاني فيؤخذ
من اشارة السلب الاول وهو الايجاب المطلق واما الثالث فمن اشارة السلب
الثاني وهو احتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفي بالتسوية المذكورة
قوله قال بعض اصحاب الشافعي اه يحكى هذا عن المزني من اصحاب الشافعي وهو اختيار ابي
اسحق الاسفرائني من الشافعية وعبد القاهر البغدادي من المحدثين وبه قال مالك
قوله لان الاقرع بن حابس اه اخرج احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني
والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس
ان الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال
لو قلت نعم لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع وذكر مسلم
من حديث ابي هريرة فقال ابو هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس قد فرض عليكم
الحج فحجوا فقال اكل عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب الحديث
ووجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضي التكرار لما كان لسؤال من هو اهل اللسان
وجه ولخطابه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم انه
لا حرج في الدين وان حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال
وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة
والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وح اشكل عليه الامر من جهة
انه راى الحج متعلقا بالزمان والمكان احدهما متكرر دون الآخر قوله وقال الشافعي
وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحل عليه
عند النية وهذا هو المذهب الثالث قوله لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك ضربا
آه فيه نظر سيجي بيانه قوله والنكرة في الاثبات تخص لانها تدل على فرد ولم تعترض
بها ما يوجب العموم وقد يفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل خير من امرأة زيدا
الاصل الكرخي قوله لكنها يحتمل العموم الخ ولا ينافي بان العموم غير التكرار فان الاول
عبارة عن احاطة الافراد والثاني عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى
فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انها تبلا زمان هنا لان عامة اوامر الشرع
مما يستلزم فيها العموم التكرار ولذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار قوله يحمل
عليه اى على العموم بقرينة تقترن بها آه قلنا الكلام في المجردة عن القرينة لاني المحصوب

الوضوء من كل دم سائل

بها او عندها يكون محل وفاق قوله قال بعض اصحاب الشافعي اى وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب الرابع قوله لقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدى من حديث زيد بن ثابت والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا الاستدلال بالالزام على الشافعي لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال وانما يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليلا اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الالزام فان الخصم يستدل بادلة سواء كانت لاثبات مذهبه او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب ان التكرار في امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المضيفة الى تجدد المسببات في الامر المطلق ولا من المعلق بالشرط ولا في المقيد بالوصف اذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرر المشروط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي في معنى العلة فانه يفتقر وجود مسببه فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن القرينة الدالة على التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت ومعلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك فان قلت قد وافق اهل هذا المذهب ان الامر المطلق عند الاطلاق لا يحتمل التكرار فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف او شرط والتعليق لا يؤثر في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلت نعم لكن ذلك قد تصرف اللفظ عن اقتضائه الا يرى الى صيغ الطلاق والعتاق كيف يوجب الوقوع في الحال عند الاطلاق واذا علقت بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجوده قوله لكنه يقع جواب دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فردا لا يحتمل العدد لما صحت نية الثلث في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك لانها عدد بلا شبهة مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار وحدته الجنسية لا باعتبار ان له افرادا في الذهن او الخارج الا يرى ان الطلاق جنس مثلا من اجناس التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهني ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما مر في خصوص الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية قوله حتى انه قال الزوج لامرأته طلقي نفسك فقال طلقت نفسي او انا منك طالق كان الحكم انه اي الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية قوله فتقع الثلاث

لانها الوحدة الاعتبارية و الحقيقة الذهنية ولو اوقعت واحدة تقع واحدة و لو نوى واحدة واوقعت ثلاثا لم يقع شيء عنده وعندهما تقع واحدة قوله فانها قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولو مات الزوج قبل ذكر العدد فهي واحدة لاتصال المحل بالصيغة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا في النهاية قوله والاصل ان موجب اللفظ وذلك لان الاحتمال هو التجويز العقلي والموجب هو المعنى الوضعي الثابت للفظ قوله والقائل ان يقول اه هكذا اورده بعض الشراح ثم اجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضاء لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل على ان موجب العدد نطلق لم يتقدم عليه ما تمل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوي في شيء ليكون توكيدا معنويا فانا نتفق التقرير والتوكيد يقتضي التاسيس والتغيير ويمكن ان يقال ايضا موجبه الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا الحكم فلهذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفي الاطلاق العدد على الواحد شيء لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح ذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف فتامل قوله الا ان يكون المرأة امة استثناء من قوله لا تعمل نية التثنين قوله لانها جنس طلاقها جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يصح نية التثنين في الامة كما لا تصح في الحرة لانه عدد واللفظ الفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان التثنين جنس طلاقها فهو في حقها كالثلاث في الحرة فيعمل التثنين لانه فرد اعتباري كالثلاث في الحرة قوله الا ان في المرأة تقتصر على المجلس وفي الاجنبي لا تقتصر وذلك لان قوله طلقي نفسك في معنى تخيير زوجته في امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقيد بالمجلس باثار الصحابة فكذا هذا بخلاف قوله لاجنبي طلق امرأتي لانه توكيل في التوكيل استعانة فلا تقتصر على المجلس قوله واما قوله طلقني فامر له اشترى اي جار المأمور به وهو الطلاق وللقائل ان يقول يحلف المأمور به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايمان لم يقبلوا العدم الارادة على ما عرف في محله ويح لا نسلم ان الامر يؤثر في ايجاد المأمور به دائما فتامل قوله فصار الطلاق مذكورا لغة فصح التعميم فيه لانه جنس يقتضي الفرد الحقيقي ولا يحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لاحتماله وتلغو في الحر لاقتضائه قوله لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر قيل في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو الفعل الاصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر لان قولها طلقني مختصر من طلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به هو التطليق

صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل

بالمصدر ح

فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق وفيه ان قولهم مختصرة من طلب
الفعل لا يخلو اما ان يراد به اختصار الواضع عند الوضع او غيره فان اريد الاول
فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون غير وضعه من الواضع ان يخطر بباله الاختصار او عدمه
وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة
وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر
اي بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطليق بلفظه وعن الثاني ان المعنى وضعت
وضعا مختصرا او معناه ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة
ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك فعل
كذا والمختصرة والمطولة في افادة اصل المعنى سيان لا محالة والا لما كان المختصر
مختصرا لذلك المطول اذ الاختصار تقليل الحروف مع تأدية المعنى بكماله والا
كان انتقاصا لا اختصارا **قوله** وبين الفرد والعدد تناف قيل كل عدد مركب
من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزءا لان الشيء لا يتركب مع منافيه والجواب
ان يكون الفرد جزءا انما هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ما صدق عليه وايضا
الشيء انما لا يتركب من منافيه اذا كان المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كان عرضيا
فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليس بذاتية بل لكون الواحد مكيالا للعدد
والكيالية وضعية على ما عرف **قوله** لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب في كل
ما ليس بمركب لا يصدق على شيء من العدد فالفرد لا يصدق على شيء من العدد و
اذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شيء من العدد ثبت ان معنى المختصر
وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شيء من العدد لا يحتمل العدد والتكرار وهو
المطلوب وهو ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله فتنبه **قوله** والقائل ان يقول
آه هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشارح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا الترديد
ليس بحاصر لاحتمال الثالث بما جعل سند اللمنع وهو المراد وعدم اشعار
الواضع اشعارا بكونه بالوحدة جزءا من الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة وانها بالوحدة حالة الوضع م
ملحوظة فيه لا على وجه كونها جزءا له لان لا معنى التوحد مراعى وملحوظ في وضع
الالفاظ المعاني الوحدان وان لم يعتبر جزءا مما وضعت له الفاظ الوحدان والا
لما كانت الوحدان وحدانا ولما صح وضعها بها على ان ليس الكلام فيما هو كالاسماء
لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل الوفاق على ما مر وان الكلام في المجرد وبهذا
يندفع قول القائل لا نم ان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد المقترن بشيء من ادوات
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان جعلت ايضا انه

واحد

واحدا اعتباريا فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال العموم والتكرار سوى ان يراد به
كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف
وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب **قوله** ولكن لا نم ان ذلك اي كون المصدر فردا
بهذا الاعتبار مانع من احتمال العدد **قوله** هذا جواب سؤال آه ويحتمل ايضا
ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحد مراعى فيه قيل
لو كان مراعى واذا لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان لا يتكرر شيء من الاوامر
والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مراعى فاجاب
بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر **قوله** او للوصف الذي هو علة ولو كان
التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود
المأمور اذ ليس في لفظ الامر اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات
اولى من بعض وهو باطل بالاجماع **قوله** فلا يكون ما نحن فيه والا لا يكون فرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب وليس
كذلك عندنا **قوله** بل التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس
الوجوب بالسبب فيكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر
وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار
مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب
العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرر العلة يستلزم
تكرر المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك
علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة او في معناها ولا يرد
علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالته بالضرورة فقال المخالف
قد ثبت التكرار بالاوامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء وثبوتهما بشيء واحد وقلنا بل ثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت
التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر **قوله** فان قلت هذا يشكل آه
حاصل السؤال ما الفرق بين ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة
له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق ولعبده انت حر لسواد كذا لا يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد السود ولو قال
الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر المأمور به ما تكرر ذلك الشيء
ومحصل الجواب هو كون الشارع شارعا والعبد عبدا مكلفا لان هذا في باب

التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف **قوله** وعند الشافعي آه هذا مما
يلتحق بتفريع قوله حتى اذا قال طلق نفسك تتميمًا للتفريع واظهار الثمرة
الخلاف ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ابلاء العلة
للمعلول **قوله** وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان يطلق واحدة ولو اوقعت
بالثنتين لا يقع عنده الا واحدة علا بما تقدم من الدليل لان هذا المحتمل
لا يثبت الا بالنية **قوله** وكذا عند من قال موجبه التكرار قلت وكذا عند
المفصل ان علقه بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادًا
من اللفظ بل يكون مستفادًا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا هو
الحق عندي وعند هذا الظهر ان مخالفة بين بين هذا المذهب وبين ظاهر
المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار اعني انه يفيده قياسًا
ومن نفاه عني به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين **قوله**
لكن اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا
اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان تقتصر على ما نوى عندهم لا زوان
او جب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره
بعض الشراح وهو موهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح
انه يقع على ما اوقعته المرأة نواه الزوج او لم ينو فلان موجب اللفظ يقتضي
على عزيمة الالفاظ **قوله** في المتن وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لا يحتمل
العدد اعلم ان هذا التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان
ذلك ان الضمير المستتر في قوله لا يحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو
مقتضى ظاهر الكلام وح لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة
الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم
دلالة اسم الفاعل على العدد على انا لا نسلم ان كل اسم الفاعل يدل على المصدر
فان اسم الفاعل اذا جعل علما كحارث فهو اسم لا يدل على المصدر وتأويله
وكذا اي وكلام اسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد
فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل العدد وبه يحصل الربط ويصح
ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد
بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلاً
عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع
فالجواب ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق **قوله**

لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه الحديث اخرجه ابو داود والدارقطني من
حديث جابر واخرجه الدارقطني ايضًا من حديث ابي هريرة وافرده النسائي والطبراني
والحاكم من حديث الحارث بن حاطب **قوله** وصيغة الجمع آه يعني في حمل الايدي
على اليمين ابطال صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق يمين وللسارقة يمين
لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة
قوله وذلك يجري آه الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق الايدي
فقط لانه من تتمة الالزام **قوله** حتى لا يراد بآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية الا سرقة واحدة لان المصدر الذي دل
عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى السارق والسارقة الذي سرق والتي
سرقت واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري هو مجموع السرقات
والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا في
ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع **قوله** وهي اليمين بالسنة قولا وفعلاً اما
كون اليمين تعينت بالسنة قولا فلما اخرجه جماعة الا ابن ماجه عن عائشة
رض في شأن المخزومية وجه فامر النبي عليه السلام بقطع يدها واما
تعينها بالسنة فعلا فلما رواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رض فيه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند **قوله** فلم يبق اليسرى
مرادة من الآية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع
والسنة فظهر ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتى
يحدث توبة **قوله** ولم يكن ههنا تكرار القطع جواب سؤال بان يقال
يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الزنا من شخص واحد
ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك وتقرير الجواب
انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على ان مأخذ الاشتقاق
علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكمه يتكرر بتكرره لانه محل استيفائه
وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان
دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي
الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين **قوله** والجواب
عن الشافعي آه الشافعي تمسك بشيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني
ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى النسخ والشارح اجاب عن الاول
ثم عن الثاني على طريق اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي

استدل به الخصم وتوجيه الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه
ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان علي رض لا يزيد على ان يقطع للسارق
يدا ورجلا فاذا اتي به بعد قال لاني استحيي ان ادعه لا يتطهر للصلوة ولكن
احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب الى ابن عباس يسأله فكتب اليه بمثل
قول علي رض ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رض استشارهم في سارق
فاجمعوا على مثل قول علي وقد حاج علي بقية الصحابة رض فحجهم الموقوف
في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدي اليه الرأي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز
تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى
في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف
الاجماع والتمسك بالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع
على انا لا نسلم ان في قطع الايدي على يمين السارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار
على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين وهما جزآن
منهما يكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد
والقلب جزء ممن اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة لا مجازا
كما ظن قوله تقييد المطلق بنسخ هذا معنى قول الخصم وذلك يجري مجرى النسخ
قوله وهو بالقسمة الاولية نوعان تقييدنا بالاولية لما سيأتي من ان الاداء تقسيم
الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية واعلم ان حكم الامر هو الوجوب
وهو لا يتنوع الى نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل
متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان
او على حذف مضاف اي متعلق حكم الامر وهو الفعل الواجب قوله اي اخراجه من العدم الى الوجود
لان التسليم في الافعال والاعراض لجوازها والاتيان بها لان العبادات حق الله تعالى
والعبد يسلمها ويؤديها بايجاده اياها على الوجه المعتبر لان تسليم كل شئ بحسبه مع ان للافعال
الشرعية حكم الجواهر باتفاقهم ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول الفسخ والاقالة
فيجري فيه التسليم حقيقة كالاعيان فلا مجاز في التعريف ولئن كان مجازا فهو في التعريف
دون التحديد مع انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا في الصحيح قوله نحو القضاء
لانه مثل الواجب والمراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما يثبت به عوضا عن الفائت
فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به قوله في المهر بالامرأة اورد اسلام الصبي العاقل
واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل
من حيث ان كلا منها اداء ليس تسليم نفس الواجب بالامر بل بالسبب واجيب بان

المراد

المراد تعريف الاداء الذي هو موجب الامر لا الاداء مطلقا قوله فان قلت تسليم نفس
الافعال آه هذا السؤال والجواب مستغنى عنهما بما تقدم من قوله اي اخراجه من العدم
الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه وان كان محلهما لو لم يذكر تفسير التسليم قبل
قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور آه هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب
الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد بعين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس
الوجوب وبه سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب آه هذا السؤال هو ذلك
القيل الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل
للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم
عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون
تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كانه عينه او نقول الواجب
بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ
الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فيحصل بالسبب لا بالامر
انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يغني عنه قوله
زاد صاحب المنتخب قيد الخ اعلم ان ما قاله المص من حد الاداء اختيار فخر
الاسلام وعبارته الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الائمة الاداء
اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه قيل التعريفان متقاربان لان النفس
هي عين الواجب مستلزم لسببه لان الواجب لا يكون واجبا الا بسبب والتسليم
هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب
في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة
شمس الائمة نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الثابت بالسبب وهو مختار صاحب
الكشف المتقدم ذكره على تعريف شمس الائمة قوله لا احتياج الى هذا القيد آه
مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات
للاحتراز عن شئ بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع قوله لان الامر ورد به اي
بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها قوله لان معنى التسليم آه حاصله ان
التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان مأخذ التسليم وهو السلامة لا يحصل
بدونه وما لم يتحقق مأخذ الاشتقاق لا يتحقق المشتق كالزكوة والكفارات
وكالمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر

والعشر يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها
وقت معين وهذا انبناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت
من العبادات بل يجاز انقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت خلافا
للشافعي قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خص الامر بالوجوب
آه واعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب
الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان
او راجحا على الترك او مساويا له ليدخل فيه المأمور به الواجب والمندوب والمباح
وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا يمكن
ان يعتبر تعريف المص عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت
نقض لطرد التعريف بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال فانه
لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على
القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب
الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند
المحققين لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا
او مندوبا قوله فيدخل فيه النفل اي لانه تسليم عين ما ندب تحمله اي تسليمه
ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع قوله في القضاء
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر اورد عليه ان قضاء المغمى عليه والمجنون
اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم داخل في تسليم
مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء
الذي هو موجب الامر لا مطلقا او الخطاب فيهم تقديري وعرف شمس الائمة
القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعريفان متلازمان
اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم لمثل الواجب بدون الاسقاط
وذكر العندية والحقية تصريح بالالتزام قوله لكونه واجبا عليه بالشروع يعني
نظاير وعلى تعريف القضاء لصدق التعريف عليه لانه تسليم مثل الواجب والاوجه
ان يؤول الواجب هنا بالثابت ليشمل نحو اطلاق اسم القضاء على سنة الفجر
اذا فاتت مع فرضها اداء معه على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا فوتت عن
فرضها لعذر الجماعة او لضيق الوقت مع انها لا تخرجان بهذا عن كونهما نفلا على
الصحيح قوله فلا احتياج الى هذا القيد اي لكونه معلوما ومن ذكره شمس الائمة
فقد صرح بلازم اداء المثل المسقط الكامل للسلامة لان المثل بهذا المعنى انما

يكون

يكون حقا للمأمور صادرا من عنده شرعا ودراهم الغير لا يكون مثلا على عرف
من تعريف المثل هنا فلا ترد عند حذف القيد المذكور كما لا يرد واذا نوى ان يكون
ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهر مع قوة المماثلة بخلاف
صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى قوله كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس
فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اي قضاه لان حقيقة
الدين وصف شرعي قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج واحدهما غير
الآخر فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن
القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل
قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين قوله وهو كلام
المص انما اسند الشارح ذلك الى المص لئلا يتوهم انه من كلام فخر الاسلام
لان المنار مختصر فخر الاسلام الآن الشيخ زاد شيئا آخر هذا انها فنبه الشارح
عليه هنا لانه يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه
لتوهم انه في كلام فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه متعلق بالقضاء
هذا هو الظاهر من كلام المص وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله
حيث قالا استعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه من اسقاط الواجب واستعمال
الاداء في القضاء مجاز لما فيه من التسليم وكانهما نظرا الى العرف الشرعي فوجدا
كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا شرعيا في غير ما اختص به واما بحسب
اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل واليه يميل
كلام فخر الاسلام حيث قال ليسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد
يشمل الاداء في القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب
وعليه فقوله مقيدا اي استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجاز فقط واما
الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة في يكون حقيقة هذا وانما لم يذكر المص الاعادة
في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لنقصان في الاول لان هذا تقسيم
الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجابرة للاول كسجدة السهو
ولذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو
الثاني فهي داخلة في قسم الاداء قوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء اتفق العلماء
على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدا مغاير للنص

الوارد بوجوب الاداء واختلفوا فى القضاء بمثل معقول فقال المحققون •
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب
بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة
اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد **قوله** كما قال
عليه السلام من فاته صوم يوم فى رمضان الحديث رواه البخارى وابو داود والترمذى
من حديث ابى هريرة **قوله** فلابد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات
فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء
لما صحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه •
استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء **قوله** واستدل المحققون بان
الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء
كان مستحقا واجبا عليه فى الوقت وقد علم فى قواعد الشرع بالاستقراء ان
الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم
يوجد شئ منه ذلك اما عدم الاداء فظاهر اما عدم سقوطه من قبل من هو له
فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما
العجز فليس الا عن ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت
والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا
عليه لقدرته عليه فيطالب به ليخرج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له
فى وقت آخر ويماثله فى الهيئات والاركان حسا وعقلا وفى عدم الاثم شرعا
وان لم يماثله فى حق احراز الفضيلة فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب
تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه
لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا تبقى
بدون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك
مكان واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب
هذا ولقائل ان يقول يشكل على هذا كله القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا
ترك الفاتحة او السورة فى الاوليين فانكم قلتم لا يقضى الفاتحة فى الاخريين
مع انها شرعت فيهما حقا له فينبغى ان يملك صرفها الى ما عليه وقلتم تقضى السورة

فيهما

فيهما مع انها لم تشرع حقا له فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن
عن ابى حنيفة قراءة الفاتحة واجبة فى الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما
عليه لانها لم تشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا فى الاخريين حتى لو قرأها
فى الاخريين ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فملك صرفها الى ما عليه بقى هنا
شئ وهو ان قول الشارح الشرع اوجب قضاء الصلوة الى آخره يوهم ان القضاء
بنص جديد وسيأتى هذا والجواب عنه فى بحث الشرع **قوله** ثبت بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها الحديث اخرجه البخارى ومسلم بلفظ من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطنى
والبيهقى من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها
الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى مع
الامام وصحح الدارقطنى انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره **قوله** وفيه شئ
فان هذا الحديث يقتضى ان قضاء الموقت ثبت بنص جديد وايضا على السؤال
المذكور فى الشرح بان النفل منهى عنها والنهى يقتضى المشروعية باصله والحاصل
ان الوتر وان صح كونه واجبا على احدى الروايات عن ابى حنيفة لا يخرج عن شبه
النفل ولذا اوجبت القراءة فى جميعه احتياطا **قوله** فيترك القياس به
والمراد بالقياس المعنى المقصود الذى ذكره السائل اولا بقوله هذا ينبغى
ان لا يقضى المنذور وثانيا بقوله النص ورد فى الناسى والنائم والمدعى
اعم فعلى هذا ينبغى ان لا يقضى المتعمد اى فيترك هذا المعنى بالنص المذكور
وهو الحديث **قوله** فلما كان اه تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء
الصلوة الى آخره **قوله** لانه اى الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان
لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الالحاق لان شرطه معقولية حكم
الاصل **قوله** الحق به المنذورات المعينة يعنى لما ثبت وجوب القضاء
فى الصلوة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلا منها عبادة وجبت
بسببها **قوله** وغير واجب عندهم اى عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم
على ان القضاء يجب بنص جديد **قوله** وفيها اى فى مسئلة النذر تظهر فائدة الخلاف
بين الفريقين **قوله** بمرض او غيره اى بامر سماوى بان جن فى الشهر المنذور
فيه صومه او اغمى عليه فى اليوم المنذور فيه الصلوة **قوله** وهو عندهم بمنزلة
نص مقطوع انه اذا فوته فقد التزم ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا **قوله**
قال ابو اليسر ذكر ابو اليسر فى اصوله انه لو نذر بصوم او صلاة فى يوم معين

نص معقول المعنى تعدى الحكم
منها الى ما لا نص فيه كالمنذورات
المعينة فى الصلوة والصوم

ولم يف بحجب القضاء بالاجماع سواء كان بعدم الابقاء او بالفوات والتفويت
عن العبد وكذا ذكر شمس الائمة في لا نظهر فائدة الخلاف بين الفريقين في الاحكام
وانما تظهر في التخريج فمن قال بالامر الجديد قال انه التفويت ومن قال بالامر
الاول قال انه النذر قياسا على الصوم والصلوة قيل فيه نظر لان النصين
الواردين في القضاء ليسا للايجاب بل هما لبيان ان الواجب لم يسقط
كما سياتي فلا يصح تخريج وجوب القضاء في المنذورات المعينة بالقياس
على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب
الاول من الصوم والصلوة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب
التسليم ثبت البقاء وعدم السقوط فيما عداه من الواجبات الموقتة
باسبابها الاول قياسا على عدم سقوطها بعد خروج وقتها بجامع الوجوب
الموقت فسقط النظر وصح التخريج فتامل قوله قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين اه هو كلام ظاهر سياق الجواب
عنه لكن قال الاتقاني في التبيين الاصح القول الاول يعني قول المحققين
فيحتمل ما نقله الشارح عنه ذكره في موضع آخر ولا يقال فيحصل التنافي بين
كلاميه لان الاصح فوق الصحيح قوله والقائل ان يقول اه يمكن الجواب عنه
بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول لان المماثلة
يكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الآخر فلا يكون القضاء
مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول قال في البداية المماثلة انما تثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا يثبت المماثلة
وفيه نظر قوله اذا وجب القضاء فيهما اي في الصلوة والصوم اي في النائم والناسي
بالنص اي بغير نص الاداء ووجوب قضاء ما عداهما بالقياس عليهما كان
وجوب القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون
ما جعلتموه دليلا عليكم قوله وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر فيه بحث
لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول العراقيين
لان معنى النص الجديد عندهم انه لطلب التفريغ ثانيا لانه تكليف آخر اما
المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفريغ الذمة لان ذلك الطلب
انما هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام ببقاء
الواجب في ذمة المكلف وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان اذ كان
التراخي الواجب عن وقته بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب قول العراقيين

لان

لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب تفريغ ما وجب
بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفريغ ما وجب بالسبب وقد يقال
لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف وفي الاداء
تسليم العين وفي القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التفريغ
عند المحققين ايضا لكن لا فرق بين القولين فتنبه لذلك قوله قلت ما حاصل
في الفصل الاول آه لا خفاء في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء
حال الاداء واجيب بان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا
للقيام والركوع والسجود الا ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود
والايماء فكذا في القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا
للمقدور وهو القضاء يحكي الاداء فيرد الاشكال قوله فيكون وجوب قضاء
المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة هذا الجواب
فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيهما بنص جديد مع انه ينافيه قوله
بعد فيكون الواجب في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النص اما في الصوم
والصلوة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فبالنذر ولو قال
فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم
والصلوة لا بالقياس فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بنص
جديد لكان اولى فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا
له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم
الجمعة والا لفاتت فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما
يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يتحقق العصيان بالتاخير لاستوائهما قلنا
هذا اذا لم يتضمن الامر بالمامور به الموقت امرين امرا بالواجب وامرا
بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع في الوقت المخصوص
الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم شيء مما ذكرتم قوله
كما ذهب اليه ابو يوسف اي رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا
واليه ذهب حسن بن زياد قوله ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم وكذا
لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم
مقصود بالاتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل على انه واجب بسبب آخر
غير السبب الاول قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم كما اخرجه الدارقطني والبيهقي
من حديث عائشة رض وههنا بحث وهو ان الحنفية ان شرطوا الصوم

في الاعتكاف المنذور اما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في
ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه في المنذور بقوله عليه
السلام لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل
فما وجه تخصيصه بالمنذور لهذا رجح بعض المحققين رواية الحسن في اشتراط
الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الاحاديث قوله ولجاز قضاؤه
في الرمضان الثاني هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال
تقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط
القضاء راسا كما ذهب اليه ابو يوسف واما جواز القضاء في رمضان
آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل قوله عرفنا ان وجوب القضاء غير
مضاف الى السبب الاول اذ لو كان مضافا اليه لجاز في الرمضان الثاني
ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا الواقفون
ومن وافقهم قوله بل الى التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف
بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا لما قوله
لان النذر كان موجبا للصوم اي شرطه كما ان النذر بالصلوة نذر
بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بشرطه قوله ولهذا لو نذر ان يعتكف
ليلة واحدة لم يصح الخ وعن ابي يوسف يلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم
يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين
معهما وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور وليس محلا للصوم شرعا
اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلا لان الصوم ليس بشرط
في النفل في ظاهر الرواية قوله ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت اقتضاء
بفرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود
فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجوده لا قصدا كمن نذر بالصلوة
وهو متوضئ لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان
صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة لشرف الوقت بحيث لا يتمكن من
اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يحتمل فيه الحياة
والموت فلم يثبت القدرة على اكتساب ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة
بشرف الوقت فيسقط فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك
السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره في ايجاب الصوم
لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر

لاوجه هاهنا

كما اذا

كما اذا المحدث تلك الصلوة حتى انتقض وضوؤه يجب عليه وضوء آخر
بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو
ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب
الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر
باعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاء في الصلوة
المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فينبغي ان يجوز الاعتكاف
رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتأدى برمضان آخر
لان الوضوء متى وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما
عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره
كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة وما وجب لعينه لا ينوب
عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في
الرمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة اي قوله ولما
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اه اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته
الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء
الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسي
قوله وما قلنا اولى آه حاصله ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم
مقصود اولى واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط
بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدى بصوم
مقصود ولا مخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان
بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها اولى من نقصانها فسقوط
النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد
وهو خوف الموت قبل دخول الرمضان الثاني وموجب سقوط النقصان
امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فقط
فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت مع شيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب
وكثرته ادعى الى وجوب المسبب قوله لان الشرف حاصل بالقصد اه وكذا قوله
كما ان النفل تجربة مبتداة اي آخره لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه
اللهم الا ان يقال المقصود منه النظر من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الافضلية
وعدمها والمناسب قوله بعدم تمكن اسلم في الجزء الناقص آه قوله لكن اسلم يقضي اذا اسلم

الكافر عند الغروب فوجب عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء اليوم
الثاني عند الغروب فانه لا يجوز قضاؤها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه
لما زال ذلك النقصان في اليوم الاول بفوته في اليوم الاول عاد الفرض
الى الكمال فلم يجز اداؤها الا كاملة لانها صارت دينا في ذمته بصفة
الكمال وهذا على قول شمس الائمة وقال فخر الاسلام البزدوي لا رواية في
هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها كما وجبت قوله لبقاء احدى العلتين
وهي الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت قوله ولقائل ان يقول
هذا وارد على النظر بغير علة جواز الاعتكاف في الصوم القضاء الاتصال بصوم
الشهر مطلقا اداء وقضاء فلهذا جاز فيه قوله فان قلت اه هذا السؤال
وارد على قوله ازداد شرفه لعوده شرطا الى الكمال سواء كان مقصودا او غير مقصود
فلم يجز في رمضان آت لعوده شرطا الى الكمال قوله حدوث صفة الكمال منع اشترطها
عن مقتضاه هذا جواب في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه فان الصوم
ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هي التي يراعى وجودها لا قصدا
قوله قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه
بالفوات هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره
انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت
اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فما ذا هو السبب الجديد
في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم
التفويت بمنزلة نقض دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب
السابق نقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف مشهور عندكم من ان
القضاء يجب بسبب جديد مطلقا قوله في المتن والاداء انواع ينقسم الاداء
اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين
كامل وقاصر وهذه الانواع المثلثة كما يتحقق في حقوق الله يتحقق في حقوق
العباد فيكون الاقسام بالنظر الى الحقيقين ستة قوله في المتن كامل وهو الذي
يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب والاولى ان يقال
في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس
الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر به والتحقيق ان
كل اداء ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كذا ذكره بعض
المحققين قوله في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح وكذا العيدين

والكسوف

والكسوف قوله وبجماعة في غيرها اي في غير هذه المذكورات نقصان ولقائل
ان يقول ورد ان النبي عليه السلام صلى النفل بجماعة بالليل في غير شهر رمضان
فلا يكون الجماعة في غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك
داخل في التراويح لانه قيام الليل قوله في المتن والصلوة منفردا آه فان قيل
ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب
بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بها اكمل لان تركها يوجب القصور اجيب بان الجماعة
سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة في الامر الذي
ثبت به الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فقائل
قوله وهو اي اللاحق الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي ادراك اول الصلوة
ليس بشرط وكذا فوات الباقي كله والاولى ان يقال هو من فاته بعدما دخل مع
الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك قوله والمسبوق منفرد فيما سبق آه
المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح
الاقتداء بالمسبوق ولان التحريمة تدام بناء فلم يجز لغيره بناء وتحريمته على تحريمة
فعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق
لانه حكم المقتدي فيما له ولهذا لم يقرأ ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام حكما
بخلاف المسبوق فاللاحق ليس بمنفرد لا تحريمة ولا اداء قوله حيث قال وما فاتكم
فاقضوا رواه احمد في مسنده ابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة قوله قلت
سماه مجازا قاضيا آه قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوي
بمعنى اتموا بدليل رواية البخاري وما فاتكم فاتموا فلا يصح حمله على اللغة التسمية
الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة فان قوله فصلوا
بمعنى فادوا والمقابلة له اقضوا الا ادوا انه لو قال فادوا لفات ذلك وحصل
من التكرار ما يترفع عنه بلاغة من اوتي جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم واما
الجواب الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع عليه السلام في الاعتبار واذا
دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه بلا خلاف فانه افصح الخلق واحد فهم بوجوه
المناسبة فلا يستقيم به جواب الايراد قوله هذه المسئلة مصورة في مسافر
آه ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر
فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام اولا لانه مؤد اداء قاصر انيته
الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته قوله من غير تكلم زاد بعضهم قيدا آخر
وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وانما

يعني صلوة الامام

يحتاج اليه فى محترزات بعض القيود على ما لا يخفى قوله علم من القيد الاول آه القيد
الاول كون الامام مسافرًا او الثانى كون المقتدى نوى الاقامة فى موضعها والثالث
كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدى
مسافرا تتغير فرضه الى الاربعة للتبعية مع بقاء الوقت قوله ومن الثانى ان الاتم
لا بد ان يكون فى موضعها ظاهر انه قيد اتفاقى لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة
انما تعتبر اذا كانت فى موضعها اما اذا لم يكن فى موضعها فهى لغو فهذا القيد كقولك
حبشى اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاخراج بل الاصل فيها
ان يكون لبيان الواقع قوله لان حاله مبطل عزيمة حال كونه المقارنة وعزيمة هى نية
الاقامة قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام
ثم وجد المغير لا تتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير
الاداء لا تتغير القضاء قوله ومن الرابع انه اى اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير
تبطل صلوته فيصلى اربعًا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة
وبقاء الوقت قوله انه اى اللاحق مؤد حقيقة لوقوع التحريمة فى الوقت وقاض
شبها اى للفوات عن الامام قوله يمكن الجواب عنه بان هذا الاسم ترجيح
بل عمل بالشبهين وفيه نظر وليس هنا شبهان بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير
جعل الحقيقة شبها ايضًا فليس فى اعتبار الشبه فى عدم التغير عمل بالشبهين
بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق اداء شبه القضاء كما ذكروا
والمغير انما يعمل فى الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار
قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء
مع الامام فلم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل
فلا يتغير المثل قوله وكذا يكون الاداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار الشرع
آه هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء حقيقة فالاداء الكامل فى حقوق كاملا م
العباد نوعان قوله لان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب
كان المقبوض عين ما يتناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد
يتناول الدين وهو وصف فى الذمة والمقبوض عين قوله القاصر فيهما اداؤه
زيفا لانه دون حقه فى الصفة ولذا قال ابو حنيفة انها اذا هلكت عند القابض
ثم علم لم يرجع بشئ لانه اداء باصله لانه من جنس حقه فى الجودة وقال ابو يوسف وبطل حقه
يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه فى وصف الجودة قوله او دين مستدرك
فان الاول يغنى عنه لكن كان ينبغى ان يقول مستحق بما رقبته الدهم الان يقال

الدين

الدين جناية ايضا لان الجناية يتناول ما يكتسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع
من تلف نفس او عضوه او مال ومعنى المشغول بالجناية الاتصاف بها عند الزوال الى
المالك بعد ان لم يكن فى يد المالك كذلك قوله ومعنى قصوره اى اداء العبد
المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا الضمانات الثلثة بعد المستقر
فى هلاك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب
واما كونه قاصرا فلكونه اداء لا على الوصف الذى وجب الى آخره واما قوله
بعد اما كونه اداء آه فانما هو تفريع على كونه اداء قاصرا لا لبيان المعنى فافهم قوله
يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد
قوله والمشترى على البايع بالثمن يعنى يرجع المشترى على البايع بالثمن فيما
اذا اسلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين وقتل بها او بيع فى الدين اما فى الفصل
الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابى حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان
المشترى لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به
مستحقة فى يد البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين
وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل
اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشترى بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
واما فى الفصل الثانى فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف ان الاداء كان قاصرا فاذا
تحقق الفوات بسبب يضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء
لم يوجد ولا يخفى ما فى عبارة الشارح من الحزازة فتنبه لذلك قوله ولم يقض بها
القاضى ليس قيدا لان للقاضى ان يقضى لها بالقيمة فى الصورة المذكورة وانما الواو
للحال اى والحال ان القاضى لم يقض لها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج
على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المراة على القبول
اذ لو قضى القاضى لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا تجبر المراة على القبول
لان حقها بالقيمة تقرر بقضاء القاضى فلا ينتقل الى العين بعد ذلك قوله لان حكم
الشرع آه دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات قوله يتعلق بالشئ
من حيث انه مملوك لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان
الصفة قوله كلحم الخنزير اى فانه حرام لذاته ولهذا لا يتبدل حرمته اصلا لان ما
بالذات لا يتغير بتغير الملك فهو تشبيه للمنفى قوله والمراد من العين آه هذا اتباع
عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل

على ذلك بان العين هو المجموع المركب اه والشارح ره غير العبارة حيث قال
لان تبدل الملك اوجب تبدلاً اه ولكن له ايضاً مناسبة هنا في الجملة فتبدل
البعض اي وهو المملوكية يتبدل الكل وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام
جزئه قوله لقائل ان يقول آه هذا الاشكال اورده في التلويح على ما ذكره
صدر الشريعة وهو ظاهر قوله والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر يعني فرق
بين كون العين هي مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها
هي الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين
هي مجموع الامرين فيكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التي هي
صفة وح يلزم تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل
جزئه واما اذا قلنا ان العين الذات بقيد المملوكية قيداً لا جزءاً فلا يلزم
من تبدلها تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من
تبدل الصفة تبدل الذات فافهم قوله وهو ما روي ان النبي ع م الحديث
متفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها وبريرة هي مولاة عائشة قريبي
نعم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت
صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي عليه السلام قوله فقد جعل تبدل
الملك موجباً لتبدل الذات فانه عليه الصلوة والسلام قد اكل
مما تصدق به على بريرة لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها
بالصدقة شرعاً لما حل له التناول منها لحرمة الصدقة عليه قوله ولهذا
اي ولكون ان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك
ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير ما استحقته المرأة بالتسمية
بعد القضاء بالقيمة وقوله لان حقها اي المرأة وقوله ولو كان لها اي
القيمة وقوله لعاد حقها اي المرأة اليها اي الى العين ولم يتغير اي حقها
بالقضاء قوله لان الديون تقضى بامثالها وذلك لان الديون وصف
في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك
الوصف الواجب في الذمة حكماً والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة
او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء
الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة
وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التغاير في الواقع وما
جعل الشارع تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب اداء

المملوكية لكون ح

وعائشة ح

كامل فاداء العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المؤدى شيئاً لم يجعله
الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المغصوب المقبوض
ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما
ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما تسلم المال الى رب الدين
صار ذلك ديناً في الذمة كما كان ديناً في الذمة المديون فتقاصا ففيه نظر لان قضاء
الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت
في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال والمؤدى ايضاً على هذا
لا يكون فرقاً بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية
القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك
طريق آخر في قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف
بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصة قوله قلت قضاء الدين الظاهر ان لفظة
قضاء زايدة والله اعلم قوله ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء
القرض قضاء شبيه بالاداء الخ اجيب بان حقيقة القرض وهو تسلط
المالك المستقرض على ما قطعه له من ماله استهلاكا مضمونا بالمثل ضمانا غير قابل
للتوقيت يأبى ذلك لان العارية هي تمليك المنافع بغير عوض تمليكا لا يقتضي
ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال ولا يأبى قبول التوقيت فهي منافية
لها ولا شيء من المتنافيين مسلوك به مسلك الآخر وانما لم يجز فيه الربوا وهو
فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال لانها في باب التبرعات بالمنفعة
كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك
فيه مع بقائها فاستدعى لملك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها
بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية النقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون
القرض مسلوكا به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان يشتمل
على تمليك العين تغليبا لجهة المقصود كالعارية لانه في باب المعاوضات كالصرف
وح يكون رد المثل فيه رد المثل حقيقة وحكما لما مر فما وقع في الهداية مخالف
لما في كتب الاصول من ان المؤدى في القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة
حتى يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضا لا قضاء حقيقة واداء حكما لانتفاء
تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكما فتامل قوله والقضاء انواع ايضا
انواع القضاء سبعة ثلثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان
ذلك ان القضاء ينقسم على قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء منها المحض

العارية ح

المنفعة

لنا قضا بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلثة كما يتحقق فی حقوق م
الله تعالى يتحقق فی حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول فی حقوق العباد ينقسم
الی كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجری فی حقوق
الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد
بان الثابت فی الذمة اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردًا
اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله وهو ان يعقل فيه المماثلة ای
يدرك العقل مماثلته للفائت قوله يعنی لا يدركه العقل الخ يعنی لا يدركه العقل
مماثلته للفائت لانه ينفيه ويحكم لعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع
ولهذا لا تتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله والفدية له ای للصوم وكالحج للغير بالمال قوله اما صورة فظاهر لان
الصوم امساك والفدية اعطاء قوله بالكف ای عن شهوتی البطن و
الفرج نهارا مع النية والفدية تنقيص المال الذی هو جزء المال علی وجه
مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال قوله قال فخر
الاسلام الخ هذا مختصر بالاجماع يعنی يطيقونه مختصر فی قوله لا يطيقونه كقوله
تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفی تفسير الاجماع اقوال قيل نقلا عنه اي ان لا تضلوا م
فی مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المص رحمه الله باجماع الفقهاء واما
المفسرون فلهم فيه اقاويل وقيل باجماع القائلين بعدم نسخه وقيل
بالاجماع ای بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفانی مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب
ولا يستفاد بدون فرق لا قوله وقال الامام الزاهدی الخ قال الكعبی نسخت
هذه الآية بالتی بعدها وكذا قال العتبی وكذا روی عن سلمة بن الاكوع انه
قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الآية كان من اراد ان يفطر ويفتدی
فعل حتى نزلت الآية التی بعدها فنسخها وروی الجماعة عن عطاء انه سمع
ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس
رضی الله عنه ليست منسوخة وهی للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان
ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه
مما لا يعقل بالرای بل عن السماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت
فی نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما
يضمر حرف لا فی اللغة العربية فی التنزيل الكريم نحو تالله تفتأ وتذكر يوسف
ای لا تفتأ ويبين الله لكم ان تضلوا ای لا تضلوا وروای ان

ان تميد بكم ای ان لا تميد بكم ويعضد هذا التفسير قراءة حفص لا يطيقونه
باثبات لا قوله والخير بمعنی البر لا بمعنی الاخير ای ليس فی الصوم خير ولو
الثقل لان الصوم مع المسلمين اخف فكان خيرا قوله وخاف ای من
ادرك الامام فی تكبيرات العيد ان يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه
يكبر الخ اما اذا غلب على ظنه ادراكه فی الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع
لان القيام هو المحل الاصلی للتكبير وتخريج المسئلة فی هذا الباب لانه يكون
اداء فقط ويكبر برأی نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضی والمدرك الفائت
يقضی قبل فراغ الامام بخلاف العقل قوله فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع
اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا فی التقرير فمن هذا قبل
محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع هنا واجب اما الاولى فلا يأتی
به اجماعا وفيه نظر وفی المحيط ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر فی الحال
لانه لا يمكنه التأخير الی آخر الصلوة لانه ليس محلا له ويكبر برأی نفسه كالمنفرد
والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء آخرا تحريا
للموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء آخر الا انه لو اخر يفوته التكبير اصلا ويقضی
للحال وان كان يخل استماع القرآن لانه لا يفوته الاستماع اصلا بل يخل انتهى قوله
من غير ان يرفع يديه ای لان الوضع على الركبتين فی الركوع سنة فی محله
والرفع يكون سنة فی غير محله وان رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقی من التكبير
لانه ان اتی به فی الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقوية
ليست معتبرة بل شرعت للفعل حتی لم يصر مدركا بادراكها فلا يكون محلا
للتكبير اداء ولا قضاء قوله فلان الركوع يشبه القيام لاستواء النصف الاسفل
لان الفارق بين القيام والقعود انتصاف الشق الاسفل وذلك موجود
قوله فلان مدرك الامام فی الركوع مدرك لتلك الركعة فلما اعطی
للركوع حكم القيام شرعا فی حكم المسبوق حتی كان مدركا للركعة فكان محلا
للتكبير فی حقه فيأتی به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا ادرك الامام قائما
ولم يكبر حتی ركع الامام لا يكبر فی الركوع لانه ليس فی الركوع حكم القيام وقيل
يكبر والصحيح هو الاول ولو ركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر فی الركوع
لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الی القيام فيكبر قائما فی ظاهر الرواية لما
فيه من رفض الركن للواجب وهو الركوع لما هو واجب وفی رواية النوادر يكبر
وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكر الكرخی وهو قياس ما لو تذكر

فی الرکوع انه لم یقنت فی الرکوع لایعود فی اظهر الروایتین وفی الاخری یعود
قوله وقال ابو یوسف ای فی روایة عنه قوله یحتمل ان یکون معلولاً بالعجز
الخ فلما احتمل الوجهین امرناه بالفدیة احتیاطاً فان کان هذا الحکم مشروعاً فی
الصلوة فیقع تأدی والا فلا بأس به لانه یکون براً مبتدئاً ماحیاً فلیست
الفدیة جائزة عن الصلوة قطعاً ولذا قال محمد فی الزیادات تجزیه ان شاء الله
تعالی کما قال فی اداء الوارث الفداء عن المورث بغیر امره فی الصوم ولو کان
ثابتاً بالقیاس لما احتاج الی الحاق الاستثناء ای فی سائر الاحکام الثابتة
به ولا یقال لما کانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه یلزم ان یثبت الحکم فیها
بالدلالة وان کان غیر معقول المعنی لانا نقول لابد فی الدلالة من کون المعنی
المؤثر فی الحکم معلوماً سواء کان تأثیره فی الحکم معقولاً کالایذاء فی التافیف
او غیر معقول کالجنایة علی الصوم فی ایجاب الکفارة وههنا غیر معلوم فلا
یمکن اثباته بالدلالة کما لا یمکن بالقیاس قوله اعلم ان قوله ای قول المصنف
فی الکشف لا ههنا لانه لم یذکر ذلک فی المتن وانما ذکره فی الکشف وکان الاولی
ان یقول ولقائل ان یقول التعلیل باحتمال العجز مشکل الخ وحاصل الاشکال
ان بناء الحکم علی المشتق دلیل علی علیته وصفه وقد بنی وجود الفدیة علی
عدم الطاقة فی قوله تعالی وعلی الذین یطیقونه فدیة اذ المراد لا یطیقونه وهو
العجز عن الصوم فیکون متعیناً لا محتملاً لها والجواب ان تقدیر النفی غیر متیقن
فی الآیة وان قرئ به للقول بجری القراءة المتواترة علی ظاهر اثباتها وان ذلک
کان مشروعاً ثم نسخ بقوله فمن شهد منکم الشهر فلیصمه فان وجوب
الفدیة فی الشیخ الفانی انما ثبت بالاجماع علی ما مر واذا لم یتعین تقدیر
النفی لا یتبین ثبوته واذا لم یتعین ثبوته لا یتحقق علیته واذا لم یتحقق
علیته کانت محتملة وهو المطلوب واذا جاء الاحتمال کان الاتیان بها
لیس علی العبد اولی واحوط فی ترک ما علیه قوله کالتصدق بالقیمة هذا
لدفع الاستبعاد ولیس بقیاس علیه لان الحکم فی المقیس علیه یجب ان یکون
ثابتاً بالنص والتصدق بالعین او بالقیمة لیس کذلک ولانه یکون قیاساً
تمثیلیاً وهو کما هو عندنا ومعناه وجوب الفدیة فی الصلوة للاحتیاط
بناء علی احتمال التعلیل نظیر التصدق فی کونه واجباً للاحتیاط بناء علی
احتمال اصالته ویجوز ان یکون جواب سؤال آخر وهو ان یقال التقرب باراقة
الدم عرف بنص غیر معقول المعنی فیفوت بمضی ایام النحر لان مثله غیر مشروع

قربة للعبد فی غیر ذلک الوقت وقد اوجبتم التصدق بالقیمة او بالعین بعد مضیها
وما ذاک الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأی فی امر غیر معقول المعنی وحاصل
الجواب انا انما اوجبنا التصدق باعتبار کونه اصلاً وجابراً لما فوته فی العبادة لا
لکونه مثلاً وخلفاً عنها حتی یلزم نصب الخلف بالرأی فیما لا یعقل قوله نبذر الفقیر
الخ انما قید بالفقیر لانه لیس علیه اضحیة فاذا نذر بها وجبت واذا اشتراها بنیة
الاضحیة تعینت للوجوب لانها بالشراء مع النیة صارت واجبة کالمنذور بها
اذ المشروع فی السبب کالشروع فی المسبب واما الغنی الذی لم یضح ولم یشتر
شیئاً تصدق بثمنها اشتراها او لا لانها واجبة علیه فاذا فات وقتها تصدق
بالثمن اخراجاً له عن العهدة کما فی الجمعة اذا فاتت فانه یصلی الظهر وقول المص
فی المتن کالتصدق بالقیمة تحته فرد ان بینهما الشارح فی جانب الاستهلاک وکان
ینبغی ان یقول بعد قوله کالتصدق بالقیمة او العین کما قاله غیره وبین الشارح ان
ذلک عند عدم الاستهلاک قوله لانها عبادة مالیة والمشروع الموجود فیها
ذلک التصدق بالعین او بالقیمة کما فی سائر التصدقات لان شکر کل نعمة انما یجب
بجنسها فشکر سلامة الاعضاء بالخدمة وشکر نعمة اللسان باللسان وشکر المال
بدفع البعض فاحتمل ان یکون الاصل هو التصدق بالعین الا ان الشارع نقل
قربة التصدق الی التضحیة وهو نقصان فی المالیة باراقة الدم عند محمد وباراقة
الدم وبازالة التمول عند ابی یوسف حتی اذا ضحی الموهوب له لا یرجع الواهب
عند ابی یوسف ویرجع عند محمد قوله من اوساخ الذنوب والآثام لان مال
التصدق یصیر نجساً من اوساخ الناس لکونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت
الصدقة علی نبینا صلی الله علیه وسلم وعلی من تعلق بنسبنا وهذا لان المال
الصار آلة لسقوط الواجب تسری الیه الذنوب والیه الاشارة بقوله تعالی خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم فنقل الشرع القربة الی التضحیة لنزول الآثام بالاراقة فی النحر
لیصیر اللحم طیباً طاهراً اصالة الضیافة الکریم بخلاف التصدق بالعین فان اللحم یتنجس
لان القربة فی محل الاوساخ والذنوب کالماء المستعمل فانه یصیر نجساً باقامة القربة
قوله لنزول ما فیها ای ما فی العین وهو الشاة مثلاً قوله لکن سقط ذلک الاحتمال
وهو التصدق بالعین لانه ثابت بالرأی فلا یعتبر فی مقابلة النصوص قوله عملنا بالاصل
ای المحتمل وهو التصدق بالعین قوله واذا جاء العام القابل الخ یعنی اذا جاء ایام النحر
من العام القابل قبل ان یتصدق بشیء لم یجز قضاء ما فاته من الاضحیة فی العام
الماضی مع قدرته علی المثل لکون التضحیة مشروعاً حقاً له فعرفنا ان ایجاب التصدق

لا احتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لو كان بطريق الخلافة لعاد الحكم الى
الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية
قوله لم يبطل بالشك فانه لما دار بين ان يكون اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة
في الوقت لما احتمل ان يكون اصلاً وان لا يكون لاحتمال اصالة التصدق فلا يبطل
بالشك لكونها منصوصا عليها قوله فلا يمكن اعتباره في مقابلة المنصوص ولا بعد
فواته قوله قلت لا نسلم لزوم النسخ الخ اجيب ايضا بان الانتقال في التصدق
الى الاراقة يعارض الضيافة فلا يمتنع تفادا احتمال اصالة التصدق قوله ولو اخر
المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب ووجه كونه انسب ان مذهب
الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه
ولهذا يصح الابراء عن الضمان والكفالة حال قيام العين مع انهما غير جاريين
عن العين فاذن كان تاخير قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة انسب ولعل
المص اختار مذهب بعض المشائخ فان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة رد
العين واداء المثل والقيمة مخلص فيكون الانسب ذكره وهو السابق عقيب قوله
بالمثل بخلاف القياس المراد القياس العقلي لان احكام الشرع تارة يوافقها العقل
بمعنى انه يدركها وتارة لا يوافقها بمعنى لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعي الذي
هو الحاق فرع باصل بعلة قوله واحتمل القصاص فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان
المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفة وقلع العين بان قورت او انخسفت
لان كانت قائمة وذهب ضوؤها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن
وبعض الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة يجب الدية لا
القصاص قوله لان جهالته في الوصف وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا
واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على مرتق فان جهالة
يكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى قوله كتسمية ثوب او دابة تمثيل للجهالة
في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب
اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والبغل قوله فيتحمل ما ينبني
على المسامحة كالنكاح دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال فلا يكون
عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتدأة فلا يجري فيه المنازعة بل يجري فيه
المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف
باختلاف الوصف فجهالته توقع في المنازعة قوله فصارت القيمة اصلاً في هذا
الوجه مزاحما للمسمى ويعتبر متقدما على العبد حتى لو كان العبد خلفا منها قوله

حتى يجبر

مطلب احكام الشرع تارة يوافقها العقل وقد لا يوافقها ه

الهاشمة هي التي تكسر العظم المنقلة هي التي تنقل العظم بعد الكسر الآمة هي التي تصل الى ام الدماغ ه

حتى يجبر بالرفع لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولك مرض فلان حتى لا يرجونه
قوله وانما لا يجبر الزوج الخ هذا جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين
القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس
مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه لان العلم يثبت
القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت
العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج نظرا الى شبهة
الاداء في القيمة فايهما ادى يجبر المرأة على القبول قوله لان التسليم المسمى لا يمكن
الا بمعرفتها اي القيمة فكانت مبنية على قيمته شيء معلوم استثناء اقتضاء
بخلافها اذا كانت مسماة في العقد فان ثبوتها اذن يكون قصديا وهي مجهولة
لاختلافها باختلاف المقومين فيكون مفسدة كما لو قال على عبد او دراهم وكم
وكم من شيء يغتفر ضمنا لا قصدا قوله قيد بها محل الخلاف بالقيود الثلثة يعني بها
اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا او فيه تسامح فان القيد
الثالث وهو العمد انما ذكره المص فكيف يضيفه الشارح الى نفسه ويمكن ان
يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما عن ان يصدرا
عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطأين او عمدين
او يكون احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده
قوله فهما جنايتان سواء صدرا عن شخص او شخصين الخ ففي العمدين القصاص
فيهما وفي الخطأين الدية فيهما وفي المختلف الدية في الخطأ والقصاص في العمد
فان كان القطع خطأ والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفي النفس القصاص وان
كان بالعكس ففي اليد القصاص وفي النفس الدية قوله وكذا الخ اي يكونان جنايتين
اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه تنفرق منهما وهذا محترز القيد الاول
قوله او من شخص واحد لكن احدهما خطأ والآخر عمدا وجب في العمد القصاص
وفي الخطأ الدية كما ذكرناه وهذا محترز قيد العمد قوله واما اذا كانا خطأين وهو ايضا
محترز قيد العمد ويكفي فيهما دية واحدة لدخول دية اليد في دية النفس والحاصل ان هنا
ستة مسائل عند اتحاد الجاني وستة عند تعدده الا في الخطأين فانهما تبدا فلان
فتجب دية واحدة ان لم يتخلل برؤه وان تخلل فلا تداخل فيجب في اليد النصف
وفي النفس الدية الكاملة قوله لهما ان القطع الخ قطع الجاني يد المجني عليه
انما يكون قطعا حقيقيا اذا ظهر عدم سرايته الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا
تقتلا قطعا وقد تحقق القتل هنا موجب القطع وهو عدم السراية الى القتل

مطلب قطع الجاني يد المجني عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم سرايته الى القتل

فدخل موجبه في موجب القتل فكان جناية واحدة وفي عبارة الشارح قرازة و
الاولى عود الضمير في افضى الى القطع ولا يخفى ظهور قول الامام فتأمل قوله لان الخطأ
موضوع عنا يعني ان صورة القتل والاثم في الخطاء موضوعان عنا من الشارع
كرمًا منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ رفع الحكم مرادهم حكم
الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا واعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل
القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذي وجب به للاداء والضمان في هذه
الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما
اوردها استطرادًا من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر
الا عند تعذر الكامل قوله الا يوم الخصومة استثناء من قوله لا يضمن قوله لان
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها لان القيمة مثل قاصر والمثل
القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء
فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء قوله وعند ابي يوسف الخ حاصله
انه قاس ماله مثل على ما لا مثل له وهو قياس مع الفرق كما قرر في الشرح قوله
وعند محمد يوم الانقطاع لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع
فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع قوله قيد بالاتلاف الخ حاصله ان الخلاف
في مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في
زوائد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب عندنا بالتعدي او بالمنع
بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور
الازالة في الزوائد بحدوثها في يد الغاصب فكذا المنافع اذ هي زوائد تحدث في
العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة
وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت
على العين واما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل الذي سيذكر لا على اثبات
اليد وازالتها ولقائل ان يقول لا نسلم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب
المنافع بل هي مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء
او حكميا بالتعطيل ولا نسلم عدم ابتنائها على الاصل المتفرع عليه ذلك الذي
لم يذكره المص وهو ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص كما سنذكره قريبًا
فتأمل تفهم قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة لان المنفعة عرض
والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم كما المنفعة ليست

بمتقومة فلا يكون مثلا للمتقوم وما لا يكون مثلا للشيء لا يقضى به الا بنص ولا
نص في ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه مبني على ان البقاء
عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المقدمتين ممنوع ولان سلم فانعدام الاعيان
في كل آن وتجدد امثالها ليس بابعد عند العقل من انعدام الاعراض
في كل آن وتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض
ايضا ضروريا اللهم الا ان يخصص الحكم ببقاء الاعراض المتفرقة كالمنافع وايضا
للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع
انها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله والمالية للشيء عبارة عن
صيانته الخ جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لا نسلم انها اموال لان مالية الشيء
بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع باتلافه لان مثل
الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا تبقى وما لا يبقى لا يكون متمولا وما لا يكون
متمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين مقامها
على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها واما
تقومها في عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضي الثابت بالنص
بدليل وقوعها في بعضها غير مقابلة بمال كما في الخلع والصلح عن دم العمد قوله قلنا
هذا الاحراز ضمني الخ جواب تسليمي وكان الاولى المنع من التسليم بان يقول
لا نسلم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز للشيء انما تثبت بعد الوجود
وقد بينا ان بعد الوجود لا يبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن
سلمنا ان احراز محلها يكون احرازا لها لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب
لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن
سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان للاحراز الضمني
اعتبار في صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فاضلا عن
التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال
ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فبين المتقوم والمنفعة مماثلة فليضمن
احدهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحر المبنية على تقطيع
واحد وتوجه باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدهما الحر بالاخر مع وجود المما
ثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف لا يتحقق
في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب
او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة

في حقنا وهو اتا الانقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل تباح ال الآخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرًا في حق المتلف فيبطل حقه عنها اصلا فكان ما قلناه اعدل في هذا الوجه لا يقال يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت رفعا للظلم وزجر الظالم عن اتلاف اموال الناس لانا نقول اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة قوله فالمتن لا يضمن بقتل القاتل هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن الاب ان يقتله القاتل ويجوز ان يقرأ مبنيا للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض قوله يضمن عند الشافعي اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا قوله فلا يكون ما لا فلا يضمن هذا بالنسبة الى ولي المقتول الاول واما اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البزازي فان قتله ثم ادعى الامر فصدقه الولي لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي وفي الحاكم الشهيد كما فيه قوله وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف القياس قد تقدم ان المراد القياس العقلي لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال انه على خلاف القياس قوله حيث لم يبين المفرع عليه وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ولك ان تقول لا نسلم انه غير مذكور لانه قوله ولا يضمن المثل الخ يتضمن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لقربه قوله وازالة عين الثابت اي كملك اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذلك ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك عن البدل قوله ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال خلق مبتذلا لاقامة المصالح فلا تماثل قوله وما تملك بمال الا لخطره فتقوم البضع صيانة له عن ان يتملك مجانا لان له شرفا كشرف النفس لحصول النسل منه قوله واما عند الزوال فلا يتقوم البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لانه شرف فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط

نفسه

مطلب منافع الغصب مضمونة الا في ارض الصبي والوقف ه

مطلب

مطلب في اعتبار العطف

نفسه شرف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال ولم يجب لا لهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه قوله ولهذا صح ازالته الخ فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوك وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال بمعنى فيكون تسميته بدلا مجازا قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا يتقوم وهو البضع لانه لا قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق ولا يجب شيء وفي غير الاصح ان الاب لما لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع البنت فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبي قوله لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم الخ جواب لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا تتوقف على الشهادة فيبطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون بخطر وهو المطلوب انتهى وفي النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمنا لا قصدا ولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بعمدة في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام قوله لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الخ فان قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف والملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمته مهر المثل والمسمى كملا وهذا القدر يكفي جوابا قوله لانهما الزماه ذلك النصف الخ حاصله ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها فهما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق العلة المسقطة من العلة النصف فكانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه بعد فوات تسلم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين له في حقه واعترض بان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى زنا بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة الى الاب واجيب بان الابن باكراهه اياها منع صيرورة الفرقة اليها وذلك يوجب نصف الصداق

عن النقض م



على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت يده عنه وفيه نظر لان الذي ظهر
من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما منع
الشهود عن العلية باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة ولا
عندهم لا يجوز وسيجيء توجيه الجواب في تخصيص العلل ان شاء الله تعالى قوله
فاشبه الغصب فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة يد المحقة باثبات اليد
المبطلة فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه قوله ولا بد
للمأمور اي من قبل الشارع لان الآمر لا من قبله لا يستلزم صفة الحسن للمأمور
لجواز ان يأمر بما هو قبيح لان قول القائل اسرع مثلا على سبيل الالزام امر صحيح
لغة وليس بمعنيه بحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا
ان حسن المأمور لا بمجرد كونه مأمورا به بل انما هو لكونه مأمورا به من قبل الشارع فثبوت
الحسن له من هذه الحيثية قوله من صفة الحسن الاضافة بيانية من قبيل باب ساج

مطلب قاعده اقحام لفظ الصفة للمبالغة ٥

وخاتم حديد اي من صفة هي الحسن واقحام الصفة للمبالغة واللام للعهد الزهني
اي الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا لا الذي هو بمعنى كونه ملايما للطبع كالحلو ولا الذي بمعنى كونه
كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لا يقال يلزم منه حسن المأمور
قيام العرض بالعرض وهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات
الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر قوله ضرورة
ان الآمر حكيم هو فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق على

مطلب لفظ حكمة ٥

العلم بالاشياء على ما هي عليه وعلى الاتقان والاحكام وعلى وضع الاشياء
على ما ينبغي وعلى ما منعها عن الخروج عما اريد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على
فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اي حاكم وقاض عدل او عالم احاط علمه بكل المعلومات
او بمعنى مفعل اي محكم ومتقن للامور كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة
هنا اللزوم وعدم الانفكاك فيحتمل المعنى الى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها
عنه بحال يحتم حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه اذ لا يليق بالحكيم الامر بالقبيح والنهي
عن الجميل قوله اعلم ان الحسن الخ تحرير لمحل النزاع كما هو الواجب في المناظرة

مطلب حسن قبح ٥

فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر
قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع
عليها او على دليله وهو لا ينافي جواز العقود وانما الواستعلق العقاب لم يقولوا

كونه

كونه بحيث يثاب عليه ومحل الخلاف هو الثالث قوله واما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه الخ اعلم ان العلماء اختلفوا فيه اي في ان حسن المأمور به الخ هل هو
من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر
دليل عليه ومعرف له وذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابو الحسن
الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب الاخرون الى الثاني منهم صاحب
الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب
الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
قوله وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل وفي مذهب المعتزلة تفصيل كانهم قالوا
حسن الافعال على ضربين ضرب يدرك حسنه بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول
ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والى ما
يدرك بضرورته كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثاني كحسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال لانه لا سبيل للعقل اليه
قوله وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول
الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بالكتاب والنبي وعلى هذا المذهب
فقد يعرفان بالعقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه
السلام وقبح الكذب الضار او عاديا مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من
النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي عليه السلام والكتاب
كاكثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال
التي تدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم
بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان
كثيرا مما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاق الله تعالى له على
تبليغ رسله واظهار وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله تعالى اطلعه عليه
وخلقه له بغير واسطة لكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت به عادته من ان يخلق له
البعض بغير كسب والبعض به بان يهدي الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيبا
صحيحا ثم يخلق له العلم بتلك العلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا قوله
وامر به اي بذلك القبيح الخ كالقتل قصاصا وساير الحدود فانها بحسب الظاهر
قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها



بعد الامر بها بحسب الظاهر لاحسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
على الاطلاق **قوله** فنقول الحسن لذاته الخ الانسب ذكر هذا التفصيل عند
قول المص وهو اما ان يكون لعينه **قوله** كالايمان والصلوة فانه متى يعقل ان
العبادة فعل يخالف لهواء النفس مطلوب به رضاه الله تعالى يعقل حسنها سواء
ورد بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا ولا التفات
الى المكابرة ونوع منه المناسب ان يقول واما ان يكون الخ لمقابلة اما السابقة
وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه
اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به
كالامر بالايمان والصلوة والزكوة والحج والصوم ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في الاخرى فيجتمعان في مثل
الايمان بان آمن بعد ما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور
لانه يحتاج في تحقيق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون
الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مأمورا
ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوي فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور فان قلت
كيف تقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته فهل هذا الا تناقض قلت
مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالقسم الاول بل حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور
به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا
بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتان حسن لعينه بلا واسطة
وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في القسم الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه
المعنى بواسطة او بلا واسطة **قوله** وبهذا اى وبسبب انه شرط في النوع الثاني
ان يكون الاتيان بالمأمور به لاجل كونه مأمورا به يندفع الخ **قوله** وعلى هذا اى كما
ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب
المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك **قوله** كالوضوء المنوي فانه حسن
لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة **قوله**
والمراد بالمأمور به الخ جواب سؤال بان يقال المأمور به في الصلوة والزكوة
والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل
واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به وحاصل

محل تأمل ونظر فتأمل

مطلب المصدر الحاصل بالمصدر

الجواب

الجواب ان هنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني
هو الهيئة الموقعة فاراد بالمأمور به الحاصل بالمصدر اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان
ايقاعه واحداثه فافهم **قوله** بحث الحسن والقبح طويل واحسن ما يطالع عليه صدر
الشريعة والتلويح **قوله** وهو اى ما يكون حسنه لعينه اى لعين ذاته لا لورود الامر
وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع
اذ ليس منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن وان
لم يكن حسنا لغيره لان ما بالذات لا يتخلف وسنوضح ذلك **قوله** اما ان
لا يقبل السقوط اى سقوط التكليف به **قوله** كذا قال بعض الشراح المراد به
منصور القاآني شارح المغني وقال عقيب النظم المذكور اللهم الا ان يقال
انما ينقسم الحسن ثلثة اقسام بالتقسيم من انه ما يحتمل السقوط اما ان
يكون مشابها او غير مشابه وما قاله الشارح في الجواب ظاهر **قوله** او يكون
ملحقا بعينه اى بما حسن لعينه انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما
حسن بمعنى في غيره لقوة ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط
منه صير هذا القسم محض تعبد الله تعالى تعبيرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن
لغيره اصلا **قوله** فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما فيكون قسيما لما حسن لعينه
ولما حسن لغيره لان حسنه لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل
بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنه خاليا
عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا القسم الثالث كله يحتمل السقوط والحاصل
من الترديد المذكور في المتن بالحقيقة ثلثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد
فيه المستفاد من المثال اربعة اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى
في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وما يقبل السقوط
اما ان يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا اعلم ان الاقسام العقلية
في السقوط اربعة لان الحسن لغيره اما ان لا يحتمل السقوط اصلا ووصفا او
يحتملهما او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل
السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا وكذا قوله يقبله
اعم ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط **قوله** كالتصديق التصديق هو
الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها اى نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن
ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى

المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا صح
ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية وكون ذلك من الافعال الاختيارية
كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحوها وذلك ان تقول ايراد الايمان في نظائر هذا
النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال
على من لم تبلغه الدعوة وهو في بيان الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر وعرف به
لا بالعقل وكذا لم يذكره القاضي الامام الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله
لا يقبل السقوط يأباه والجواب انه يحتمل ان يكون عنده بالسمع لما ذكر في متن البزدوي
ولا نسلم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ما يعلم بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له
حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا
والمراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا
لا اصلا الاقرار فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله
بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان الانسان ليس معدن
التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا ابدله بغيره في وقت يمكن من
اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه
دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند
التمكن فتبديله علامة تبديل الاعتقاد وهذا مذهب جمهور المحققين الا ان الاقرار
باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من
صدق بقلبه ولم يقر بلسانه ومع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن
عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس
وذهب بعضهم الى انه جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون
كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار جزءا له شائبة الوضعية والتبعية
ففي حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه
مؤمنا عند الله تعالى وفي حالة الاضطرار تعتبر جهة الوضعية والتبعية حتى
يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار قوله وبصفاته احترز بذلك
عمن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون
ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة وفي شرح
قال في شرح العقائد ويجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال

مطلب الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان عند المحققين

بخلق

٦٩

بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين وامثال ذلك مشكل
انتهى قوله ومباح فيه اشكال وهو انه ينافي ما سيأتي في الشرح والمتن من ان المكره
على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة
عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة
لا انه يصير مباحا قوله ووصفه وهو الحسن غير ساقط الى قال المص ومتى
احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل
لان الاقرار لا يسقط في حالة الاقرار الا ان يرى انه لو صبر حتى قتل كان مأجورا فكيف
يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما يسقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه
لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب
ساقط بل يستبيح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه
شهيدا بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة
الكفر بل يبقى حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل
كان شهيدا ابقاء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولا نسلم
ان عدم الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن الثابت في ضمنه لان انتفاء
المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم انتفاء الجواز
الذي في ضمنه قوله في المتن والصلوة اي في الاوقات الكاملة قوله يدل على
تعظيم الله تعالى ولهذا قيل انها جمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت
نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة
على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلوة فان
عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا
بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار
الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى
منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط
الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلوة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض
والنفاس والمرض المفرط قوله لكنها تقبل السقوط اي لا يقال القابل من شرط
ان يوجد مع المقبول والصلوة متى سقطت لم تكن موجودة لانا نقول هذا
اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك قوله الصلوة في الاوقات
المكروهة فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة لله

بيان خلل

٤٣

للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك
لنقصانها وما وجب كاملا يتادى ناقصا الا ان القضاء اسقطه الشارع فيها
عن المكلف وكذا اجاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت
ساقطة لما صحت وانما صحت الفائتة في الارض المغصوبة مع وجود النقصان
بالكراهية لان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالمصلى لانه سبب
ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان
الظرف لا يوجب نقصان المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر
فنقصانه يمنع الجواز والمكان لم يدخل فلا ينتقص المأمور به بنقصانه قوله
اذ النفس ليست بجانية في صفتها الخ فان قيل لما لم تكن النفس جانية
في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما وجب قهرها بالمخالفة
هواها وشهواتها لئلا يقع المرء في الهلاك ويفوز بالنعيم السرمدي قال
الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان التباعد عن
النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق قوله وكذا
حاجة الفقير بخلق الله تعالى قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر قوله
قوله فالتحقت هذه العبادات بالصلوة ولهذا شرط لوجوبها اهلية كاملة
من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة
حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط له ذلك
ذلك كالعشر وصدقة الفطر فان قيل الصلوة حسنها بواسطة استحقاق
الخالق وانه الاحسن لغيره فيكون حسنها بالغير لا بالعين قلنا لم يرد العلماء
بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك
متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا
لا محالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف ويجوز ان يكون
لغيره ويكون ذلك الغير هو المنظور للامر لا نفس الفعل فالايمان بالله والصلوة
كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب لحصول
لنفسه لا لمعنى آخر والوضوء والجهاد كل واحد منهما مطلوب لحصول لا لنفسه
بل لاداء الصلوة واعلاء الدين واذا عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة وعبا
دات الثلث فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة لحصول
لا التفات للامر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكوة والصوم والحج فان المطلوب
منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة

وقد علم

وقد علم بهذا بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته وقال
قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته ولا قبيحا
كذلك لان ما بالذات لا يختلف قوله فان قلت هب ان حاجة الفقير
وجناية النفس الخ حاصل السؤال ان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف
الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وح فيكون الصوم والزكوة والحج من الحسن
لغيره قطعا لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها
في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة
وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك والذي صرح
بعض المحققين بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء
في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسايط
هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين
وح فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والز
يارة من قبل الله تعالى لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة
محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل كانها امر جبلي لها
فكانت كالمجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط
اذن اعتبار الحاجة والزيادة وقهر النفس ويصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه
من غير واسطة كالصلوة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في
الجملة وتقريره ان الدفع والقهر اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون
الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي الخالق لجميع افعال العباد فيكونان
بخلق الله تعالى فصار كلا واسطة فيظهر وجه الالحاق واما اذا جعلا مصدرين
للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظاهر قوله اي ذلك الغير اما ان لا يتادى
الخ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قائما به فان كان
الاول فلا يتادى بنفس المأمور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني
فيتادى بنفس المامور ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور
او التسلسل قوله في المتن او يكون حسنا لحسن في شرطه هذا هو النوع الثالث
من الحسن لمعنى في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله لغيره واسم يكون

حسن المأمور به لا الغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه
عاما يشمل القسم وغيره فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم في القدرة ليست
من اقسام المامور به قلت هذا التقسيم حسن المأمور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان
حسنا لغيره فلا يخ اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به اولا والاول هو القسم الثالث
والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به او بفعل اخر بعده وهو القسم الاول
والثاني قوله في المتن بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به يعني ان المأمور به
يكون حسنا لحسن في شرطه ايضا بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعد ما كان ملحقا
بما حسن لمعنى في نفسه او كان حسنا لمعنى في غيره فيضاف الى حسن المأمور به القائم
على اختلاف انحائه حسن ما ثبت له لحسن شرطه فيكون فيه حسنان قوله في المتن كالوضوء
كالوضوء وكذا ان تقول لا نسلم ان التطهير ليس لحسن في نفسه وان لم يكن عبادة محضة
فان الكلام في الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان التطهير
مع قطع النظر عن الصلوة ونحوها حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن
فحسنه شرعا للصلوة واي لا يتأدى به قوله ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للمجهول
الخ الكلام فيه ما مر قوله فكان الاولى ان يقول الخ ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة
الحدود انما يقوم بها العبد فتأمل قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد الخ هذا النوع يسمى
جامعا لجمعه بين الحسنين لانه يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه الثلثة والحسن
لمعنى في غيره ايضا حسن لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى في نفسه
وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصوم والصلوة والزكوة والحج
وللوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن يكون لمعنى في شرطه وكذا الجهاد وما
شاكله قوله ولا شك في حسنه ان تكليف العاجز قبيح انما كانت القدرة حسنة لان بها
يقتضي التكليف بالايطاق وهو قبيح وكلما انتفى القبيح به فهو حسن فالقدرة حسنة واعلم
ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والجمع بين
الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان
يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم
فالجمهور على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم
يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه الاصلين
احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان
القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان الاستدعاء

لهم
مطلب
عطف شيء من الاقسام
على المقسم لكونه عاما

لهم

مقصرا للمجهول لانه انما يلزم

مبحث تكليف ما لا يطاق

الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطيع
قوله تخصيص البعض هذا القسم الخ يمكن ان يقال انما لم يذكر المص الحسن لغيره اعتمادا على
فهم الاذكياء قوله وفي قوله القدرة التي يتمكن دلالة الخ وذلك لان هذه القدرة هي التي شرط
للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقية التكليف
والتكليف يستدعي سابقية القدرة قال بعض الشراح فعلم من هذا ان القدرة شرط له
التكليف لا شرط حسن المأمور به فالاولى ان لا تجعل من القسم الثاني بل تذكر ابتداء
على حدة كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره قوله اعلم ان القدرة على نوعين الخ
لم يذكر الشارح النوع الثاني وكانه ترك استغناء بما ياتي في المتن وكان المناسب ذكر
هذا والتحقيق الخ عند قوله والشرط توهمه قوله فهي مع الفعل لا يجوز ان يكون
قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة
القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده
وان اريد القوة المجتمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي
المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم قوله لان الفعل بدونها ممتنع لانه غير
مقدور عليه بدونها قوله قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة
اي لكون القدرة المستحقة لجميع الشرائط وجدت ح فالم يباشر لم يكلف
لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصي وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان
الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب
لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك قوله والتحقيق الى التحقيق كون القدرة
المقارنة ليست شرطا للتكليف للزوم المحال بل قدرة غيرها ولا يلزم ما ذكره
السائل وحاصله ان التكليف يستدعي مطلق القدرة كما تاتي وبهذا التحقيق
يندفع ما يقال من ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل
الحاصل قوله مكلف بايقاع الفعل في المستقبل وهذا وجوب الاداء بخلاف نفس
الوجوب فان القدرة ليست شرطا فيه فان قيل تبين ان الوجوب لا ينفك عن
التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف
ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل
ونفس الوجوب لزوم وقوع الفعل ووجوب الاداء ولزوم ايقاعه وقد

ينفك عن نفس الوجوب وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في النائم فلا يكون
نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة قوله بمعنى صحة
تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه كالمستيقظ اذا دخل عليه وقت الصلوة فانه
اذا كان قادرا يكون فعل الصلوة مقدورا له بمعنى انه يصح ان يتعلق قدرته به
و يصح منه القصد الى ايقاعه قوله بالا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايقاعه
قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور الخ المراد منه التمكن العقلي وان كان نادرا عادة
قوله اى اداء كل ما يثبت بالامر وهو المأمور الخ المراد منه التمكن العقلي وان كان
نادرا عادة قوله اى اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور يشير الى المجاز في عبارة
المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب
للمأمور وهذا النوع المطلق من القدرة شرط في وجوب اداء كل ما امر به مالياً
كان او بدنياً اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع
بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه
او بماله او للتخلل في بدنه لعدم معين او ارتفاع ثمن الماء ارتفاعا فاحشا
وكذا اداء الصلوة لا يجب بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد
والراحلة واداء الزكوة لا يجب الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب
قبل التمكن من الدفع سقط الواجب قوله ولقائل ان يقول هي راجعة الى الشيء
والى نفسه والى عجزه الاحسن ان يقول الى الشيء وحده والى مع عجزه والمراد
رجوعا معنويا لا نحويا لان القدرة شاملة لاقسام محل الثلثة فيلزم ان يكون
قسم الشيء اعم من مقسمه واجيب بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة راجع الى
القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلق قدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يتمشى
على القول بتحقق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكره في بحث
مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير
راجع الى القدرة من حيث هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط
الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم فشاء الفرق بين
ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرط الاطلاق وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ
مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة
اصله المفيد لسنة الاصطلاح قوله وادخ لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان
ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر به قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور الخ
ما لزمه للاستغناء عنه ح قوله لان المطلق علة للاولوية قوله فانه اى مطلق

اى كل ما يكون الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان نادرا عادة ح

القدرة قوله حتى من فاتت عنه صوم الخ حاصله انه قد يستدل على اختصاص
هذه القدرة بالاداء بانه يلزم من النفس الاخير في العمر قضاء جميع المتروكات
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء
الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة
في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الميت
عاجز كلي يسقط مع الفعل قطعا قوله هذا عندنا وجب القضاء بالسبب الاول
قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء
ان يكون الواجب واحدا كيف وان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء
مثله فلا يكون وجوب القضاء وبقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط القدرة
في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع قوله ان النص الجديد اوجب انتقال
الواجب السابق الى التوزيع الذمة من الواجب السابق قوله فالاولى ما قال بعض
الحذاق هو الامام ركن الدين النسفي قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بعينه
اى كما اذا كان الوقت مرتبطا في حق المتيمم قوله وان كان لعجزه اى كما اذا ضيق
الوقت قوله فكذا القضاء ان كان مقصودا كالمسافر اذا فاته صيام ايام
في رمضان ثم اقام بعدد الايام التي فاتته فهنا يكون القضاء مقصودا بنفسه
قوله ليظهر اثره في وجوب الايصاء قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف
ولا نسلم ان وجوب الايصاء خلف عن القضاء قوله والشرط توهمه اعلم
ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط وهي تقارن الفعل كالامر وقدرة يصير الفعل بها
متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الفعل
وصحة التكليف يعتمد هذه القدرة كما بينا انما يصير الفعل متوهم الوجود على
نوعين نوع يصير به الفعل غالب الوجود وظاهر التحقق عادة كمن ادرك اول
الوقت مع كونه اهلا للاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم
الاداء عينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان
كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء والخلف
الذي هو القضاء لا العين ومثاله الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا
طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندنا
وعند ابي يوسف الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا العينه حتى لا يأثم
بتركه قوله لا حقيقتها لانه لو اشترط حقيقة القدرة اذ لا الا الاعتقاد وهو

الاداء اما اذا كان المقصود هو القضاء دخلا كما في المسائل الآتية فان الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تكليف ما لا يطاق لان المقصود غير ما كلف به **قوله** او طهرت الحائض في آخر جزء من الوقت لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا تلزمها الصلوة الا اذا ادركت جزءا من الوقت بعد مدة الاغتسال لان زمان الغسل من حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا ادركت جزءا من الوقت قدر ما يسع التحريمة بعد الانقطاع سواء كانت تمكنت من الاغتسال اولا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع وللقائل ان يقول التحريمة ليست من الصلوة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلوة فيلزمه القضاء **قوله** كما في الحلف على مس السماء وهذا بخلاف اليمين الغموس لانه قد يمنع اعادة الزمان الماضي ولئن سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ بعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد في الماضي موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** لان القوم تهيبوه جواب سؤال مقدر بان يقال لم لا علموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم تهيبوه لانه كان مهابا عندهم فلهيبته لم يعلموه بغروبها **قوله** ثم ينتقل اي لزوم الاداء اي لزوم القضاء لعجزه عن الاداء وههنا وجه آخر في وجوب الصلوة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلوة لانه يتمكن من ادائها بان يأتي بالتحريمة في الوقت ثم يتمها بعده خارج وقته فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء لانه ادرك الوقت وصلى ما عدا التحريمة خارجه اما في الغير فلا يجب الاداء لعدم تصور وانما يجب قدر ما يتصور وجوده فيجب فيه بالشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاه يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على الاول خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المؤدي بعد الوقت بحرمة ادركت في الوقت هل هو اداء او قضاء او بعض وجرى الكلام على خلاف مذاهبهم في ذلك **قوله** قال لانه لا يلزمه الا ان يدرك وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف

كاف

الغرض ح

كاف بالاتفاق فكيف زفر يخالف في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون الباقي من الوقت قدر ما يسع فيه الفروع بناء على انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سيأتي **قوله** كما يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل ما يقول زفر وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود به الا يرى ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الاداء موجود لجواز امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفاني والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم الى الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما يتوجه اليه وجوب الاداء لفوات فائدته عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حقه قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف بشيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا اثبتوه فافهم **قوله** وليس معناه جواب دخل حاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل الفرض والتقدير يعني ان ما شرط بها من اداء الواجبات لو لم يشترط بها لكان واجبا بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرطها وتوقف عليها صار كانه تغير بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كانها هي المصيرة لادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها **قوله** دون البدنية اذ لو اشترطناها في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يشترطها الا فيما هو امر شاق محبوب النفس **قوله** لانها شرط في معنى العلة هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة مؤثرة في تغيير الواجب تقدير الا شرطا محضا بخلاف الممكنة **قوله** فان قلت بقاء الحكم الخ هذا ايراد على قوله شرط في معنى العلة **قوله** كما استغناء المشروط عن بقاء الشرط هذا اسلم في بعض الشروط التي هي شروط انعقاد لا دوام كالنية في الوقت

مطلب الشرط على قسمين شرط انعقاد وشرط دوام

٥

والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروطها
دوام يشترط بقاؤها لبقاء الواجب **قوله** قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون
العلة اما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا
كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان
كان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر فان قلت القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين كيف
يتحقق دوامها قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لا بقاء عينها **قوله**
كالرمل في الحج والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود
العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف
مع بقائه ممنوع فان النبي عليه الصلوة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيرا
لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع من كتاب
الله تعالى ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبت المشركين كان
علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علة تذكر نعمة
الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته
حكم الشرع برقه وان اسلم وا ورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة
وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر
قوله لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة في الباقي لان كمال النصاب
علة للوجوب فكما لا تجب الزكوة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه
بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه وتحقيق الجواب الفرق بين الابتداء
والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء ليتمكن من الاغناء لا لتيسير الاداء
فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه
لبقاء الواجب **قوله** بل شرط في الابتداء للتمكن جواب سؤال تقديره اذا كان
النصاب ليس بشرط لليسر كان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب
المضروب عليه بالخط الاحمر من قوله لانه ليس بشرط لليسر الخ فاو
كالعشر صحيح ثابت والضرب في غير محله في الابتداء فاجاب بقوله
انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تمليك
ما يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على كمال
النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغني لان الزكوة
وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدي الى المزكي وذلك الغني

يشريف تحقيق

حل لطيف

هذا السؤال اولى ان يجاب بوجه بعض الافاضل ه

بلا احواج

بلا احواج ورد بان حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه مدح اقواما
على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر
عدم الصبر على الشدة فثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة
حد توقف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل
معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط النفس الوجوب
قوله الى اغناء الفقير عن المسئلة يعني لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم
عن المسئلة في مثل هذا اليوم فان قلت هذا الحديث ورد في صدقة الفطر
فما وجه الاستدلال به في وجوب الزكوة فالجواب ان الحكم ثبت في الزكوة
بالدلالة فان الاغناء اذا وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور
صفة الغنى فيها فلان يجب في الزكوة هذا الغنى مع كمال صفة الغنى اولى وقوله
في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسئلة والمثل زايد وفائدة التعميم
في الحكم هذا ولاشتراط الغنى في الزكوة قلنا بطل وجوبها بالدين المقترن بوجوبها
لا بالدين اللاحق بعد الوجوب نافهم **قوله** فقدره الشارع بملك النصاب فكان النصاب
شرطا للوجوب لا لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط
بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة
بهلاكه وانما سقطت بفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب
فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والواجب
اذا وجب بصفة اليسر الخ وذلك ان نقول ينتقض هذا بالقدرة الممكنة لان
الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان
الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الدوام لم يشترط استدامتها ولئن
سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما
وهو خلاف الاجماع فلهذه الضرورة تركنا ذلك الاصل فما ثبت بالضرورة لا يتعدى فيما ثبت
بغيرها **قوله** لانه اذا استهلك المال لا يسقط الخ وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك
المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين
ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكوة
فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب
الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه

مطلب
لفظ المثل زايد وفائدة
التعميم في الحكم
ه

والمراد بالآفة السماوية ما لا يمكن الاحتراز عنه كأكل الجراد والسباع ونحوهما لا يسقط الخراج على الاصح قوله حتى لو كان بحيث لو اصطلم مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج لانه يتمكن من الزراعة وقد حصل قوله حتى لا يسقط هذه الآن قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر على القبول بمعنى التي استوت بمعنى الفاء لانها تفيد فائدة فاء التتبع قوله وفي هذا رد لمن زعم ان بيان اثر ذلك انهما وجبا بقدرة ميسرة سقط بهلاك المال واللازم باطل فالملزوم مثله ومن هنا انهما وجبا بقدرة ممكنة فقال اي لا زعم بعضهم فقال المص رد الزعم ولا يخفى ان النص لم يدل على الحاصل والتعبير والعبادة ولكنه مأخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التفريع والحاصل ان الزاد والراحلة والنصاب ليسا كالاولى والتمكن لا ايسر فكانا من قبيل الممكنة دون الميسرة تخ

تساوي الهلاك وانما قلنا ان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجد وبعد الحنث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة من آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكوة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزمه الزكوة قوله لانه ليس من جنس الخارج يعني اعتبر النماء تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المزارع هذا في الخراج الموظف اما خراج المقاسمة فكالعشر قوله بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد او الجراد او الامطار الكثيرة المفرقة وغير ذلك من الافات العارضة للزرع واصطلام الزرع المستاجرة لا يسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب بعضه قال محمد رحمه الله ان بقي مقدار الخراج يجب الخراج وان بقي اقل منه يجب نصفه قال شايخنا والصواب ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيحسب ما انفق اولا من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على نحو ما بينا قوله فان قلت هذا اي جعل الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانهما قوله قلنا لا تناقض الخ فكانه اخذ الآلات بالمعنى الاعم من ان يكون جوارح او غيرها قوله وكذا النصاب فيه هذا الشروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة قوله وهل تثبت صفة الجواز الخ اعلم ان الفعل كما يوصف بالقوة والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزئ وغير مجزئ ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن قوله اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما تتحقق اذا تحقق الموصوف قوله قال بعض المتكلمين اي من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكفي الاتيان في سقوط التعبد به وذلك بان ينتفي عنه الموانع ويجتمع فيه الشرائط والآخر للفقهاء انه اسقاط القضاء واستثال الامر يحصل للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو في اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به فقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض المحققين وهذا الخلاف يفيد ان لا خلاف في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به انما الخلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما قول المعتزلة وبهذا التحرير مستفاد من كلام المص في المتن والشرح حيث قال بعض المعتزلة لا يثبت

الا بدليل

ثبت شرعا

قوله وكذا النصاب الخ فيه انه يسلطن على ... نصاب الخ ... ليس في الخارج ... او مال الزكوة ... ان يقال انه ... ان النصاب ... الباطلة ... وصفه ... وجبت بقدرة ممكنة ... تم

الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك على الجواز قوله مستدلين الخ وهو بان من صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلوة ولم تجز صلوته ويجب عليه القضاء فدل على ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا الوصلي في الارض المغصوبة تجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز قوله وكان النزاع بينهم لفظي الخ يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل للاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسير من الذين ذكرهما الشارح للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل قوله وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب وسقوط القضاء مبني عليه فان اتى به كما وجب سقط والا لا قوله فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه الى المأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال بيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز يلزم تكليف ما لا يطاق قوله والجواب عن استدلالهم حاصله ان الثابت بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهو امر آخر سوى الاول فلا يكون في شيء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فممنوع لان من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلوته لما نص عليه محمد رحمه الله في كتاب التحري حيث قال فيما اذا توضأ بالماء النجس صلوته جائزة ما لم يعلم فاذا علم عاد والاعادة لتبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن العبادة في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلهذا لا تفسد قوله واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر يعني الذي هو التحلل عن الاحرام والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره عليه السلام بالمضي فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا في الاتيان بالمأمور به بالامر الاول قوله وبينهما تناف فيه نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتنافيين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب نفي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزامي لا تحقيقي على انا نقول المنافي للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص

حل شريف

عن الصلوة تخ

فينعدم بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس وانتفاء العلة يوجب انتفاء
المعلول قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع بيان ذلك
ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة
انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة
من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقية فاذا عدم الانسان ينعدم
تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب
نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد
بعدم الترك فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة واما عدم انتفاء العام بانتفاء
الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع
واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحينئذ كان الجواز بعد
انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب
قوله وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام الحديث رواه الطبراني
من حديث ام سلمة رض لكن هذا الحديث لا يصلح لظهور ثمرة الخلاف لورود
الاحاديث الصحاح المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه مسلم
من حديث ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف
على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير منه وليكفر عن يمينه وفي
المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رض نحوه ولفظه فأت الذي هو خير
وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة
فمنهم من قدم الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم من وجهين من
حديث عدي بن ابي حاتم ووقع عند مسلم في حديث ابي موسى وعدي بن ابي
حاتم بغير ذكر الكفارة ولكن قال ابو داود والاحاديث كلها فيها وليكفر
الا ما لا يعبأ به لان ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب
التقديم مشروعا فيها عند الظاهرية فيكون محلا للنسخ واذا فات محل النسخ
بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا
ما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء رض انهم كانوا
يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي رض وان كان حجة عندنا لا يدل على ان
فعل غيره كان كفعله ولئن كان فغايته ما ثبت به جواز الفعل لا وجوبه
واما قضية الوجوب فقدر زائد لا يثبت بدليل يخصه فالاقعد لاظهار ثمرة
الخلاف نحو مسألة صوم يوم عاشوراء مما نسخ وجوبه مع جواز فعله فعنده

التظاهر نخ

يكون

يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه وعندنا
يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه قوله منسوخ بالاجماع
يعني كونه منسوخا مجمع عليه لان الاجماع ناسخ لان ذلك لا يستقيم قوله
الامر نوعان ما تقدم كان في تقسيم المأمور به باعتبار احوال قائمة بنفسه
وهذا الامر نوعان شروع في تقسيم باعتبار امر غير قائم وهو الوقت
نتعلق به الكلام ما يثبت بالامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتقييد
وصفان للمأمور به لا للامر قوله مطلق عن الوقت الخ المراد بالمطلق
ما لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت
مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا
في وقت بالضرورة كالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم
رمضان قوله وهو على التراخي اي عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي
والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجي وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى قيل هو الصحيح قوله خلافا للكرخي ولبعض اصحاب
الشافعي وعامة اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن
والشافعي فيما ذكره ابو سهل الزجاجي ايضا وقيل انه لا يدل على ولا على التراخي
وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت كل منهما الا بقرينة وبه قال الغزالي
واختاره بعضهم وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب
وروده بحيث يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان واختلف في معنى
التراخي فذهب الجمهور الى انه الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز
التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره قوله والاداء الواقع يسقط
عنه الخ لا خصوص لذلك بمذهب الفور لانه مشترك بينه وبين التراخي وعدمهما
وشرط الشيء والاختصاص قوله ان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة
وخصوص الوقت خارج عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل
فيستوي فيه كل الازمنة ويصير كما لو قيل افعل في اي زمن شئت فلو حملناه
على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض
وعود المحمول على الموضوع بالنقض قيل فيه نظر اذ لا نسلم ما ذكر ان لو لم يكن
افعل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم
يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلم يكن عند التقييد يفيد الفور حتى يلزم التنافي

مطلب
الامر المطلق
على التراخي
٥

اي الفور والتراخي
٥

لان فعل العبد لا بد له
من زمان ٥

ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لنفي على اطلاقه كما كان
قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد
الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريرا
بل تغييرا **قوله** واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع بل هو مصادرة على
المطلوب وكذا قوله لانه يقتضي الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما يلزم
على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع اما الموسع
فيجوز تأخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني
والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤديا لا قاضيا من غير الحرج وانما يأثم
بالتأخير اذا مات من غير اتيان له بالاتفاق **قوله** ولهذا اي لكون مجرد التأخير لا يكون
تفويتا لو ظن انه لا يعيش الى آخره يأثم بالتفويت **قوله** والموت فجأة نادر
جواب سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز له التأخير لاحتمال الموت فجأة
قوله والفوات مضاف الى صنع الله تعالى فيما اذا اخر من غير ظن ولا يلزم اضاعة
الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد بترك التفويت حذرا من
استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فات بصنع الله تعالى فجعل الوقت
سببا للوجوب المؤدي عنهما بسبب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب
الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان
سبب الوجوب المؤدي وفيه كلام **قوله** ومقيد به المقيد بالوقت ثلثة
انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى ظرفا
والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا **قوله** اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت
هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كما ان المشروط لا يتحقق
بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم بهذا الاستدلال
على جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت
سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء
مباشرة العبد الفعل في الوقت وسبب المؤدى المؤدى والاصل فيه فوات المشروط
بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم
السبب عدم المسبب ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط بقي شيء وهو ان الشرط
يقتضي التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط
هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط فالظرفية
لازمة للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه كلام

يأتي

مطلب مقارنة الشرط بالمشروط

يأتي **قوله** ولقائل ان يقول الخ قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد
بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط وليس
معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فيحيل
الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها عليه وهو
غير داخل في مفهومها فمعنى كلامهم هو عين الاولى واقول وما ذكره الشارح من تعريف
الشرط انما هو للشرط كدخول الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي كما سيأتي والكلام (تمام)
في الشرط الشرعي وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكر هنا
فانه غير مناسب للمقام ولكنه يقع فيه غيره في هذا المقام ظنا منه انه مناسب
وارد كما ظن ذلك الغير **قوله** والاولى ان يستدل الخ هذا ليس جوابا عن
السؤال بل جواب عن ايراد آخر وهو ان يقال ان الشرط لا يوجب الوجود عند
الوجود حيث يوجد الوقت والاداء فقال والاولى الخ والحاصل ان المراد في
قولهم الوقت شرط للاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجدت صحة
الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء
لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتامل **قوله**
اذ المختلف باختلاف الوقت صفة الكمال من الاداء والنقصان فان الوقت ان كان
كاملا فالاداء كامل وان كان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب
الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء فان المؤثر
في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف
باختلاف شرطه كما ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم
النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع
فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلوة بالنسبة الى الطهارة والاثم الشديد
للمشروط الشديد عند شدته فتله وعدمه وسيأتي ايضاح ذلك قريبا **قوله** (اذ الظرف به)
محال فيه شيء لان الظرفية يقتضي المقارنة فالشرطية تقتضي التقدم فكيف
يكون الظرف شرطا ولهذا قلنا في وقت الصلوة لما كان الوقت ظرفا وشرطا
لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف **قوله** وليس شرطا لانه يوجد بدون
هذا الظرف حاصله ان الشرطية ليست بلازمة من الظرفية ليكتفي بها عنها
غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس
كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى والا

مطلب الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء

الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء ظرف الشيء كونه شرطا
لآخر قوله الى الوجوب المؤدى الاولى ان يقول لنفس الوجوب لان سببية
الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب
الاداء الذي هو طلب تفريغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة
الذهنية فثابت بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب
المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن
طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا للوجوب
المؤدى وفيه كلام قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت وهذا علامة
كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا
الدليل لا يطابق المدعى لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا الوجوب
المؤدى فتامل قوله الحول ليس بشرط للوجوب لان شرط الوجوب العقل
والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته
الاصلية نام ولو تقديرا قوله او للاداء لان شرط الاداء انه مقارنة للاداء
او النزول ما وجب او التصدق بالكل قوله ولا يتصور تقديمه اى وجوب الاداء
عليه اى على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون هو عند حولان الحول فلا يتصور
تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو
ممنوع وانما صح تقديم الصلوة الزكوة على الحول لانه تعجيل بعد وجوب السبب
وهو ملك النصاب وذلك جائز قوله بخلاف وقت الصلوة الخ لما بين ان
بطلان تقديم المشروط ضروري وان ما ذكره في تقديم الزكوة على الحول ضروري
ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلوة فانه شرط
للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطيته لا سببيته فلا تثبت
سببية الوقت ببطلان تقديم الصلوة على الوقت لاحتمال البطلان
باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية تأييد الا ان للادلة ترجح جانب
جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة
قوله والحق كالتزكي وهي تقوية لاشكال الوارد على الجواب وهو يبطل
المطلوب بالكلية قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى يعني بطلان التقديم يصلح
امارة للسببية فيبطل الجواب بالكلية قوله اولان الوجوب دليل آخر على
كون الوقت سببا قوله فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب
كاملا وان كان ناقصا فناقص كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار و

الاصل

والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون
باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية فيحمل عليه
ما لم يصرف عنه دليل بقي شيء وهو ان هذا الدليل انما يستقيم على قول من جعل
الوقت ناقصا اما من لم يجعله كذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأتى
باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذي هو وصف في الذمة
مدرك بالعقل منفك عن المؤدى وهو الوجود الخارجي المدرك بالحس المطابق
لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم لم تتبدل وهذا
هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا فالظاهر ان اختلافه باختلاف
الوقت لكونه سببا له وكذا لا يتأتى الاختلاف باختلاف الشرطية لان
الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذي هو المدعى بل شرط للاداء و
اختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء المبني على اختلاف نفس الوجوب
ولا يرد صوم النذر فان الوقت ثمة ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظروفا
للوقت حتى يكون نقصه وكماله باعتبار نقص الظرف وكماله قوله ولقائل
ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
اى سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد قال قبل هذا ان المؤدى
لا يختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول
المتغير هو الاداء وسببية الاستطاعة لا الوقت والمدعى سببية لنفس
الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى وقد يجاب بان المراد هنا اختلاف الاداء
اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه
والاداء ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا
باختلاف الواجب وذلك لان السببية لا تتعين الا باتصال الاداء بجزء
من الوقت كما سيأتي فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا
لنفس الوجوب فيشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم
ما في الذمة فيختلف باختلافه قوله والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد
بتجدد الوقت وذا يدل على السببية لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار
علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل الاول فلا حاجة الى هذا الاولى
فقال بعض المحققين من اشياخي وهذه الامارات وان لم يفد كل منها غير الظن
بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة الا
مارات الى ان يبلغ حد القطع ولا تناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد

القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات لان الوجدان
قاض بان لكثرة طرق الظن اثرًا في تزايده الى حد القطع واعتبره بالمتواتر
فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن
فيه على ان علامات كل شيء بحسبها فلا يقضي بمجيئ على غيره فتأمل **قوله**
قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم الى اخره حاصله ان الاوقات ليست
باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببًا
لوجوب الشكر شرعًا وعقلاً لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت
الاوقات سببًا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرًا واقيمت مقام النعم كذا ذكره
ابو اليسر وللقائل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة
السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام
المدلول مثل الخبر عن المحبة على ما سيجيء واقامة الاوقات مقام النعم
ليست منها والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات ووجوب
العبادات عرف بالبديهة او بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة وان
قيل بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب انكم لا تعقلون المناسبة
بينهما وعدم عقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببًا
قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فكانت المناسبة
موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا **قوله**
سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى هذا ينافي لما تقدم من ان السبب في
الحقيقة ترادف النعم الخ وايضًا اذا كان سبب نفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى
وايجابه طلب الاداء لان ايجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فيثبت به وجوب
الاداء وهو خلاف الفرض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب
عن الاول بانه لا منافاة بين كون ترادف النعم سببًا وايجاب الله تعالى لان
ايجابه لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند
الوقت تخييرًا وعن الثاني بان المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل
الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحًا ثم بالخطاب يثبت الوجوب
الضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **قوله** وسببه النظام هو اللفظ الدال
على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخ الى زمان الخطاب عند
ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليفيد صحة
الاداء في اي جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت الفرق والمنافاة

بينهما

تحقيق لطيف

جعل الدلوك سببًا لاقامة الصلوة

اذ ال

بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما وجب بالسبب توقف ذلك على غير قيام
الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد الوقت
مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضي سابقية الوجوب فلم يكن بد من
اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعل الشارع سببًا
كما دلت عليه الدلائل الشرعية وان اضيف وجوب الاداء الى الخطاب لانهم
اتفقوا على ان الامر بالاداء متوقف يضاف الى الاهل في الوقت فلا بد من شيء آخر غير
نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن الفائدة
قوله ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه اي وجوب الاداء وبين نفس الوجوب
وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما في العبادات البدنية حتى ان
الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية
عن البيان **قوله** فان لزوم المال في الذمة هو الواجب ولزوم تسليمه الى
من له الحق وجوب الاداء والاول يثبت بملك النصاب والثاني بالخطاب
بعد حولان الحول **قوله** فالواجب هو المال فيه تسامح والاولى ان يقول الواجب
هو ايتاء جزء من المال النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكوة وهو الواجب
علينا بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكوة **قوله** والاداء فعل ذلك الى
التسليم الى من له الحق **قوله** وذهب المحققون اي من مشايخنا الى الفرق
بينهما في الواجب البدني ايضًا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة
المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغها عما اشتغلت به حاصله
ان الشارع اعتبر حقيقة الصوم والصلوة موجودة في ذمة العبد ثم اوجب
عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة وان كان
مغايرًا لها لتفرغ به ذمته عنها واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب
في الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل لكن لو ادى المشتري
الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء عند حلول الاجل وبهذا التقرير
يندفع ما يقال ثم ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان
يكون الوقت سببًا لوجوب الاداء ايضًا وهو خلاف المفروض وان كان
وجوب آخر في الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف الاجماع وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريًا وهو الايقاع ومعنى حاصلاً بالمصدر وهو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وجوب الاداء و
هذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود فكما في صلوة النائم

فالفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ٥

بقضائه

فرق لطيف بين
نفس الوجوب
ووجوب الاداء
٥

من هذا الخ

واخراجها من القوة
الى الفعل نخ

والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلوة
والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير لازم لعدم
الخطاب وقيام الموانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضى بوقوع
المسبب ساكنا عن ايقاعه اختيارى واجب الاترى ان المريض والمسافر
لو تكلفا ايقاع الواجب المتعلق بالسبب الشرعي اى ثبوت حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والايقاع
لم يكن واجبا عليهما فى المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم والناسى ولو كانا محرمين
بالحج وحصلا وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارهما او طيف بهما كذلك اجزاهما
ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهم
لانا نقول ايقاع الغير جبرى والمطلوب من ايقاعهم الايقاع الاختيارى ولا
صحة لاقامة شئ من الجبرى مقام الاختيارى على ما لا يخفى **قوله** فان قلت
فعلى هذا الخ هذا السؤال وارد ايضا على قولهم ان الخطاب انما يتوجه
اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون ادا
للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب
ساقط عنه فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون اتيانا بالمأمور به لعدم الخطاب
فى حقه واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغى لان نفس الوجوب
ثابت الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذى ذكره
الشارح وفيه شئ لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجوب القضاء على
النائم اذا انتبه مع سقوط الخطاب عنهما وذلك لان نفس الوجوب يكفى لصحة
الاداء والقضاء من غير سبق وجوب اداء **قوله** بعد الشروع يتوجه الخطاب
وهكذا قالوا فى حق المصلى فى اثناء الوقت قبل الخطاب وفيه بحث فانك
قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق المقام ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب
معناه ان المكلف يأتى بالواجب فى اى جزء شاء قبل التضييق فلا يحتاج
الى توجه الخطاب عند الشروع قبل التضييق واما صوم المسافر فسقوط
وجوب الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل المشقة خوطب بالاداء وسقط
عنه الترفه الموجب بسقوط الخطاب الخ **قوله** كما فى الواجب المخير كخصال
كفارة اليمين وفدية الاوام **قوله** على الرأى الاصح اى المذهب والقول
الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع فى احدهما تعين ولو لم
يأت بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد
بالاصح لان فى المسألة اقوال اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط

بقدر

بواحد

بواحد وقال بعضهم الواجب معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة
الى المكلف وقال بعضهم الواجب واحد معين لا يختلف لكنه لا يسقط به وبالآخر
والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح **قوله** فلو قلنا الخ هذا فرق آخر بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع فى زمان ما كان الشارع قال له اوقع اى جزء
شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاذا على سبيل اللزوم
بحيث لو اخرت عن هذا الوقت يأثم وهو معنى لزوم الايقاع فى زمان والخصوص
الذى هو وجوب الاداء **قوله** لم يكن بعيدا يعنى فى الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه
شئ لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء
بلا فرق فالفرق الاول اولى **قوله** فان الجزء الاول منه شرط للاداء وفيه بحث فان الاول
اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت
للاداء جعل المؤدى موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه
وحاصله ان الشرط هنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذى يجب تقديمه على
المشروط فالاولى ان يقال فى شرطية الوقت للاداء الشرط وما وقع فيه المؤدى
من الوقت او المقارن للمؤدى او شئ من المؤدى فتأمل **قوله** وكل وقت سبب لوجوبها
ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه لما كان الوجوب
ثابتا فى الوقت على المفوت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان
فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفائه او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء
عوض عما وجب فى الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير
متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء اولا وح لا يكون كل الوقت سببا لامتناع
تحصيل الحاصل وايضا الكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والحائض اذا طهرت فى آخر
الوقت يكون السبب فى حقهم آخر الوقت بالاتفاق لا كله والا لما وجب عليهم شئ فانهم
لم يكونوا فى كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع
ولكنه يضاف فى كل زمن الى سبب لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى
الكل عدمه فى الوقت واما تعيين الجزء الاخير للسببية فكان لضرورة رعاية الطرفين
وقد فات فاذا لم يؤد فى الوقت حتى فات سقط الضرورة ووجب العمل بالاصل
كما يأتى وقوله والكافر اذا اسلم ممنوع اذ الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان فى حق
هؤلاء **قوله** والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب ان ادى فى
الوقت او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلوة ان وجبت بعد الوقت
فهو الامر الثانى وان وجبت فى الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذى هو الجميع

مطلب الشرط اللغوى والمصطلح

الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه قوله ولازم الظرفية المقارنة
وبين التقديم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية منافاة لان
التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين وما قاله الشارح من ان مطلق
الوقت ظرف وكل الوقت سبب لم يدفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع قوله وكل الوقت
سبب لوجوبها ان فات الفرض قوله بنية الشروع تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليه
الشروع قوله وهو اي كون الوقت سببا للوجوب اما ان يضاف الى الجزء الاول
فيكون سببا حقيقيا مانعا عن قبول التجزي لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء
بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل
السمرقندي من ان المراد بالاول ان يقع الشروع فيه تقررت السببية الثابتة له
وعند الشافعي الاول متعين للسببية شرع ام لا والثمرة تظهر فيمن حاضت
بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا
وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنده في اول الوقت وعنده متأخر كما يأتي
ثم لا يخفى ان عبارة المص تشعر بان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا
وليس كذلك على ما هو ظاهر عبارتهم لكن يدفع هذا قوله او الى ما يلي
ابتداء الشروع فان التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف السبب
الى ما يلي الشروع وسكت عن ذكر الشروع في الاول استغناء عنه بالثاني
ولم يعكس كما تذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب
اتصل به الشروع اولا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح المعدوم على
الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول او التخطي من القليل
الى الكثير بلا دليل ان ضمت كذا قالوا وفيه نظر ولك ان تقول لما تجب
الصلوة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوثها
لكن على سبيل التخيير ويضيق بضيق الوقت و لا حاجة الى القول بالانتقال
والجواب انه لا نزاع في ان الوجوب تحصيل باول جزء من الوقت ولكن النزاع
في طريق ثبوته وتقرره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي نقلنا
واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت
قوله سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض الخ
ولك ان تقول لا يحتاج الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذي يليه الشروع
المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبيرة ليست من الصلوة على
الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقي لا يتصور

بيان الخلل ه

لان الشروع

لان الشروع لا يكون الجزء الذي قبله لان الزمان عرض سيال وظاهر عبارة الشرح
ان التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمزة والسبب
هو الجزء الذي هو قبيلها بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامها
فتامله قوله والا فلا سببية حتى ينتقل واياما كان فلا انتقال قوله
وبهذا اندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء الخ يشير بهذا الى ما قاله
الفاضل السمرقندي انه لو كان السببية الجزء الذي يتصل به الاداء تماما لم
يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون سببية الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء
مفتقرة الى سببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه بما قرره الشارح من ان الجزء
الاول سبب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ولهذا
يبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع
بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية وكذا اندفع بما قرره
الشارح ما يقال توقف السببية على الاول يلزم ان لا يتحقق الوجوب
ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده ظاهر قوله وللقائل ان يقول الخ
الجواب ان هذه امور شرعية الامور الشرعية لها احكام الجواهر العينية
حتى وصفت باوصافها من الصحة والفساد والنقض والابرام والانعقاد
والانفساخ الى غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد
بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون هو السبب وان فالسبب
هو الثاني او الثالث الخ لان السببية الموجودة في الاول بعينها تنتقل اجاب
شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لا نفس السببية
اذ هي ثابتة لكل جزء يعني ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده
لعدم اتصال الاداء به ما خلفه جزء آخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل
به الشروع تقررت عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم وثم الى آخر الوقت
وهو ان معنى جواب الشارح ثم لا يخفى ان ما يفيده اسلوب المتن من ثبوت اصل
السببية لا تتقدم على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرير الى ما يليه عند
عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد من قول الشارح قوله لو قال المص ان صلى المطلق
في جزء من اجزاء الوقت الخ فان الشرطية لم تفد غير تردد ثبوت السببية بين الجزء
والكل على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبتت لاحدهما سكت عن الآخر وليس
الامر كذلك بل هو ما سمعته نعم ايجاز مخل وادعاء مغلق لا يداوي حسن مسارات المتن
ولا متانة تأديته الغني قوله في المتن او الى الناقص اي او يضاف الى الناقص

قبلها ح

شيئية ح

اى لم ينتقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار حال عنده تنبيها على ان
نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل يؤثر في النقصان وهو لا ينافي الجواز
ومنه تم غير عبارة فخر الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح
لا يصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد هو الناقص
واعلم ان المراد بالجزء الناقص الجزء الصادق على زعمه اول التغير الى آخر
الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يقال الجزء
الذي يلي ابتداء الشروع يغني عنه لئلا تفوت هذه النكتة اللطيفة قوله فان
اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث
لا يسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخره يأثم لكن السببية
لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الى
آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه محلا للانتقال ويتعين به ضرورة انه لم يبق
بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة
عليه واذا ارتد او جن او حاضت في هذا الجزء لا يجب عليه وكذا اذا كان مقيما
في ذلك الجزء تجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء
وان سافر فيه تجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة
خلافا لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده لا يعتبر حاله عند الجزء الاول
من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك
الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في الفجر وجب
الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء صلوة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي
لان الجزء الذي تقررت عليه السببية هو الجزء الذي قبيل الطلوع سبب
صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم كمال
المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ما وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يتأدى في
وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب
فيتأدى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس خلاله لان ما بعد الغروب
كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فان
قيل ما قررتموه في الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه في حديث ابي هريرة

رضي

رض من قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد
ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي في قول عقبة بن عامر ثلاثة اوقات
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع
الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيف للغروب اخرجه مسلم
والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدي نفعا من غير اثبات التاريخ
والحق انه مما تعارض فيه الحاظر والمبيح فقدمنا الحاظر على المبيح وبنينا الامر
في ذلك على انتقال السبب كما قررناه هذا ولقائل ان يقول يلزم على قول
علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضيق الوقت او توجهه مع
انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون
الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق اولا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني
يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه يكون كذلك ويمكن ان يجاب
عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب
واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء
مع انه متعين لما اتصل به الاداء اولا حتى تعتبر سببيته في حق الشخص
عنده بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع في
الاجزاء المتقدمة لتعين السببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى
الاجزاء الباقية لترجحها بالاتصال المقصود به فان انتقلت السببية
الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط
التعيين لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلوة ولا يؤخرها
عن وقتها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن اداها قبله فلهذا قيد بالاتصال وفيه
شيء ياتي قريبا قوله في المتن او الى الجملة فان قلت اذا انتفى الجزء الاخير للسببية
مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعينه قلت تقرر هذا التعيين
باحد الشيئين اما بالشروع في الاداء او باعتبار حال الشخص في آخر
الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين لفوت غرضه
ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر ان الجزء الاخير متعين للسببية
من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم عدم جواز القضاء للعصر الفائت
في الاوقات المكروهة اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه
بان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا

مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة
الوجوب الى الكل الوقت لجعله سببا
على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير
للسببية
صح صح

از يتأدى ناقصًا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء قوله
يعني كل الوقت يكون سببًا للقضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق
على ما مر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببية نفس الوجوب اذ القضاء
يجب بالامر الذي وجب به الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس
للقضاء سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان شغل الذمة يتحقق في حق وجوب
الاداء بعد نقل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء ثبت
بالحديث لانا نقول ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الذمة على ان كل الوقت
لو كان هو السبب الشاغل للذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء
وهو باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببًا الا انه عدل عنه الى
البعض للضرورة ليتحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية
والانتقال الى الجزء الذي بعده وتعيين الاخير على تقدير وجوب الاداء في الوقت
فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت انتقال
او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده
ثم تعيين الجزء الاخير في حق المؤدي في الوقت اما في حق غير المؤدي فالكل
سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فتنبه لذلك
قوله للضرورة وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببًا لزم تقدم
المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر اذا زالت
تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببًا
لا يقال يلزم التخطي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت ولقائل ان يقول
قولكم بتعيين السببية في الجزء الاخير وتقرره عليه مع قولكم عند الفوات
ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان والانفصال عن هذا الاستدلال
الا ان يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل السببية
عن الجزء الاخير الى الجزء الذي بعده من اجزاء الوقت لا ان لا ينتقل عنه اصلا فان قلت
فلا يستقيم قولهم في تعيين التعين والتقرير على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده
ما يحتمل نقلها اليه قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها
مع رعاية الظرفية وهو ممنوع فان قلت القول بالانتقال للضرورة رعاية الظرفية
وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال قلت مرادهم
بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده
اصلا قوله فوجب القضاء بصفة الكمال فان قيل اذا اضيف الوجوب

الى الكل وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصًا فيجوز قضاؤه في
الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
الواجب كذلك فلا يتأدى ناقصًا في كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضي انه
لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزًا
وليس كذلك والحق ما قال شمس الائمة ان الصلوة بمضي الوقت تصير دينًا
في الذمة فثبتت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت
كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلوة فيه تشبه عبادة
الكفر فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة قوله
قبل الفوات كان الجزء الاخير سببًا للاداء الخ وهذا السؤال انما يرد على
قولهم بان الجزء الاخير يتعين للسببية مطلقًا اما على ما ذكره من شرط
الاتصال فيه فلا على ان الذمة يشتغل بالجزء الاول من الوقت في حق الكل
مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا معنى لسببية الوقت في حق القضاء
كما قررناه قوله معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء الخ فان الوقت
ليس له دخل في سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير
كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيًا اليه لانه
لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببًا
فتأمل قوله قلنا باب النفل واسع الخ الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدًا
مع القدرة على القيام وراكبًا مومئًا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك
في الواجب قوله وفيه نظر الخ والجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة صون
المؤدى عن البطلان كما يجيء تحقيقه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت
اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما وراء
الضرورة وذلك لا يجوز ولانسلم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو متعد في
مجموعة ربما يستفتح في الشفع الثاني ان كان رباعيًا واما عدم جواز قضائه قاعدًا
فلانه التزمه بشروعه قائمًا وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قولهما لان الشروع
بمنزلة النذر عندهما ولو نذر ان يصلي قائمًا يلزمه قائمًا فكذا اذا شرع قائمًا لا يجوز
ان يتم قاعدًا فيلزمه القضاء بهذه الصفة اذا افسد لان القضاء يحكي الاداء في
جميع اوصافه اما عند ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجوز قاعدًا لان عنده
اذا شرع قائمًا يجوز ان يتم قاعدًا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء فبقاء اولى
واذا كان القيام لا يلزم في الابتداء ففي القضاء كذلك بل لا يزيد القضاء

على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر
ان يصلي مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة في النفل
فلا يلزم الا بالشرط وان الشروع فانما ليس ملزما لذاته بل لصون المؤدى
عن البطلان وهو في بقائه عبارة لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افسده
صار واجبا في الذمة فيجب بصفة القيام لانا نقول وجوبه انما ثبت بالشروع
فان النفل ينقلب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك القيام قوله قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته الخ حاصله ان الفرض لما صار دينا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته
وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل كذا ذكره شمس الائمة
واجيب ايضا بان الاداء الصحيح اكثر فيجب الاداء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تامل قوله فان قلت اذا اسلم الكافر الخ
هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره شمس الائمة بقوله نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته الخ قوله قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا الخ جواب
تسليمي وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لا نسلم عدم جواز
القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره البزدوي سلمنا ذلك كما اختاره شمس
الائمة لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي
لم يصر دينا في الذمة فلا ما بيناه تريبا قوله وللقائل ان يقول الخ وارد
على الجواب الذي قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار واجيب بانه لا نقص
في ذلك ما ثبت في الذمة محال وان النقص باعتبار مجاورة الزمان من
المحذور وقد فارقه لفوات الاداء فعاد الى الكمال واثبت بما اثبته
بصفة الكمال وفارقه وقت القضاء فامتنع ايقاعه فيه لامتناع ايقاع
وقتي الوقت الكامل في الوقت الناقص ويجاب ايضا بما اجاب الشارح قريبا
من ان النقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات
بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهها بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من
غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل قوله
وايضا الخ وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت والجواب ان ما اسلم فيه
من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كليته نسبية فافهم قوله

ومن حكمه عقب هذا النوع من التوقيف باحكام اربعة الاول ان النية شرط
الثاني ان تعيينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بضيق الوقت
الرابع انه لا يتعين بتعيينه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعيين الاداء
كذا قاله بعض الشارحين قوله اي تعين فرض الوقت قيل هذا هو الاصح
لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء ولا ينوي فرض الوقت وقيل
ظهر اليوم هو الاولى لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلي
الظهر لا غير فالاصح انه يجزئه كذا في فتاوى العتابية ولك ان تقول لا نسلم عدم
جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بالحديث ويجاب عنه بان
المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث عدم لا نسلم اجماعهم
ان ما ياتي به المصلي بعد الوقت قضاء قوله واجاب بانه الخ جعل الشارح
قول المص ولا يسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعا لبعض الشارحين
وفيه نظر اذ بالتضييق ان تعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب
بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولو علل
بان وصف الصلوة عبادة كاصلها فيشترط النية كالاصل لكان اولى
كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعيين النية في الصوم وليس
كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد
عرفت في القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا
سبب التوسعة ما شرع الا سبب التعيين فلا يبقى بدونه قوله لان الحكم
قد لا يزول بزوال السبب الخ فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال
علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجيب بمنع الزوال فانها احكام
شرعية جعلت كالجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب
بان النبي عليه السلام فعله بعد زوال سبب المشروعية تذكيرا للنعمة الامن بعد
الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء
شخص العلة لا يؤثر في انتفاء نوع الحكم ولئن سلم بقاء الحكم هنا مع عدم
العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه فافهم قوله ويمكن ان يقال الخ هذا الجواب
هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصيغة الامكان المشعرة
بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت
به وغيره من المتعدد انما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل
كالمجاز من الحقيقة واجيب ان ما ذكرناه يدل على اشتراط النية لوصف العبادة

ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا
بد لها من النية كذا قيل وفيه تامل قوله وذلك باق عند التضييق ولا اعتبار
باولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم قوله اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت
بتعيين العبد لان الشارع عين العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه فان تعيين
الشرط والسبب نوع تصرف في المشروع لانه تقييد المطلق وهو نسخ
الاطلاق وليس للعبد ذلك ثم ان اراد الشارح ببعض اجزاء الوقت
الى ان بعضا آخر متعين السببية من غير شروع تعين بعضه به الجزء الاخير
فهو لا ينافي ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرير السببية على
الجزء الاخير وان اراد البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الا
بالاداء ولو كان جزأ اخيرا كما هو ظاهر عبارة المص فينافي قولهم ان الجزء
الاخير متعين للسببية شرع او لم يشرع فتامله قوله فليس للعبد ذلك الى حاصله
ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرايع وليس ذلك للعبد لان دعوى
ذلك اشتراك وانما له الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اى جزء شاء
من اجزاء الوقت فاذا اوقعه فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لا قصدا اليه كما
في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الثلاثة من الاعتاق والكسوة
والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها
شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل قوله حتى يزداد بزيادته
وينتقص بنقصانه اى كما في ايام الشتاء فان الواجب ينتقص بنقصان النهار
وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار ما يقاس به غيره
ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة قوله لان الاصل في الاضافات الخ اعلم
ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وظرفا له لان المضاف حادث
بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب للكسب وانه احدثه
بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم يوجد عنده
كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطانه
للوجوب والسبب للفطر الرأس يمونه ويلي عليه وفي الحج السبب هو البيت فان قلت
اليس الكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فما بالكم جعلتم الاصل
في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دونهما قلت لان اتصاله اشد من اتصاله
بهما لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بهما تعلق مجاورة وما بالوجود
اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتناء الاضافة على الاختصاص

مطلب الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف ه

وهو

وهو باتصال السبب اتم وما كان اتم يكون بالحقيقة اولى واما قولهم ان الاضافة
انما تكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة
الفطر فانه عليه السلام قال ادوا عمن تمونون فدل على ان الرأس هي السبب
اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا عن الوقت فعلمنا ان الرأس هي السبب والوقت
شرط وبهذا يندفع ما ذهب اليه الثلث من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه
ولوجود التكرار فيه دون الرأس ويدفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة
حقيقة لكن جعلت متعددة تقدير التجدد المؤنة التي جعلت لاجلها سببا
قوله قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين فان السبب هناك هو
المنذور ولذا قلنا لو نذر بصوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى
اجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب قوله ولهذا اخصهما الى السبب
والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لانا لم ندع الوجوب
في الترك قوله فتركناه لئلا يرد علينا اذا اسلم الكافر الخ اقول لا حاجة الى
هذا التغيير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما سياتي وح لا يرد
الكافر اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا
يمكن القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم
على تغيير الشارح عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على
المسبب قوله لان ما هو مضاف اليه اى هو الشهر قوله وما هو سبب اى هو الجزء
قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى
يثبت السببية قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره النسفي
الخ ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل
يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع الى طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها
فيتعين كل سبب ولان الليل تنافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه
وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما
هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية تنتقل
عن المجموع الى الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بتنقله في الصلوة رعاية
للظرفية ولئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب صومه على من كان اهلا
في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء
وكذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب
كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه لمن اسلم

لصومه ساء

فى آخر الوقت وكذا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد
منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه للتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل فى هذه الوجوه وان امكن دفعه
الا انها امارات تفيد بمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولا يخفى
على متأمل ان ما ذهب اليه شمس الائمة لا يدفع السؤال الذى ذكره الشارح
وكذا ما ذهب اليه الجمهور من باب الاولى فتأمل **قوله** كالمتعين فى المكان
الخ وقوله كما اذا كان فى الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم
مزاحمة غيره اياه وكذا ههنا لم يشرع فى الوقت الا صوم الفرض وهو مطلق
الصوم تعين هو للاعادة وطلب التحصيل لعدم مزاحمة غيره اياه ولقائل ان
ان يقول ان اراد بقوله يا انسان زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير
ما نحن فيه الا ان يراد مطلق الصوم الذى هو متعلق نية صوم رمضان
وح ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه
بل اراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو
حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدى فليس هو ارادة
ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاعم سواء كان ذلك او غيره
فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لا يقصده بعينه
فيكون ح جبرا لكن لابد فى اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس
اختيارا للاخص بخصوصه **قوله** فيصاب بمطلق الاسم الخ لك ان تقول
عدم اشتراط الاعلامية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما يغنى
عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح بما علم التزاما **قوله** بان نوى النفل ذهب
بعض المشايخ الى ان مسئلة نية صوم النفل فى رمضان من الصحيح المقيم
انما هى متصورة فى صوم يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان
حتى يكون هذا الظن معفوا اما لو وجدت فى غيره يخشى عليه الكفر بانه
ظن ان الامر بالامساك المقرون بمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر فافهم **قوله** والوقت
قابل للاصل دون الوصف وليس فى ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس م
فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق فى المتعين تعيين وح
يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد
بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا فى الحسب

المفهوم

٨٢

المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر والجواب ان اللازم
احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز
ان يوجد بوصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع
فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه
ينتفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم وقد يجاب عن اصل الدليل
بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تعالى بدليل قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل
الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم
اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فنية النفل
او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذ لا اثر لنية ان يكون اللازم
ليس بلازم **قوله** الا ان المسافر ينوى واجبا آخر الخ قال بعض الشراح هو استثناء
من قوله ومع الخطاء فى الوصف لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال
بعضهم هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول
قوله لكن لا على الاصح هو تخريج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان فى حق
المسافر لا يصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كما سيأتى وفى بعض الحواشى
قوله ينوى واجبا آخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثناء
الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل **قوله** صار رمضان فى حق اداءه بمنزلة
شعبان فيقبل سائر انواع العبادات غير النفل على رواية ابى حنيفة وهى
الصحيحة من انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغى ان يقع عن النفل
لان الوقت فى حقه بمنزلة شعبان فتأمل **قوله** فاذا نوى نفلا او واجبا آخر
فى شعبان يقع فكذا فى رمضان بهذا التشبيه فى حق النفل على رواية الحسن وهى
الصحيحة كما سيأتى **قوله** وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما القاضى
وفى المنتخب وهو الصحيح وفى المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابى حنيفة ان
المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر واختاره
شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين البخارى
وابى الفضل الكرمانى وفى الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر
والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية
قال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه
متنوع الى ما يضره الصوم كالحميات ووجع الرأس والعين وغيرهما والى ما لا يضره

واذا كان فى حق اداءه بمنزلة شعبان م

الولوالجى وظهير الدين م

بحالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخص انما شرعت للحاجة الى دفع
المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعًا
للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه
لم يكن عاجزًا فلم يثبت له الرخص فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك
يقع عما نوى لتعلقها بالعجز المقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين
والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مؤول ومراده مريض يطيق
الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله في المتن وفي النفل عنه روايتان اتى آخر
هذا وقدم ذكر المريض وكان الاولى ايلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك
لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام رض مع ان
فيه روايتان وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح لان انتفاء مشروعية
الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم
تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعيين في حق المسافر لكونه مخيرًا بين الاداء
في الوقت والتاخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام
ما يصح وهو النفل وللقائل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان
من المسافر الا بنية من الليل كما قال زفر لعدم التعيين عليه لكن المذهب
انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم اشتراط تعيينها كما هو المقرر في الفروع
قوله فالاصح انه يقع عنه واحترز بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على مقتضى
رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن قوله لانه لما لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت اذ الوقت
انما يصير بمنزلة شعبان على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك
بنية صريح النفل او واجب آخر قوله كقضاء رمضان فيه نظر فانهم جعلوا
قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله قسمًا من الواجب المطلق فكيف
المقيد بالوقت فتدبر ويمكن ان يجاب انه لتقدره بالايام دون الليالي صار
من المقيد بخلاف الزكوة فانها غير مقدرة بوقت من ليل ونهار فكانت مطلقة وفيه
هذا كونه موقتًا عبارة عن اختصاصه بالنهار والمقسم اعم من ذلك وفي قول
الجمهور ان تعريف المطلق وهو ما يتعلق بوقت محدود وتعلق الا يكون بالاتيان به في غير
ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت الا بالموت فتنبه لذلك قوله
ايما لكون الوقت معيارًا انظاهر اي لكونه مقدرًا به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم

واحد قوله فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر فيه شيء
لان المراد بقوله ثم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء
لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان مقارنًا لنفس
الوجوب في الصوم وثبوتهما بالشيء الواحد احدهما بعبارته والآخر باشارته كما بيناه
صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو سبب نفس الوجوب لا سبب
وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فتنبه لذلك قوله قلنا النذر المعين من القسم
الثالث الخ حاصله ان جعله من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارًا واشتراطه بخلاف
القسم الثالث فانه شابه له بوجه واحد وهو كونه معيارًا والحاقه بما ناسب بوجهين
اولى مما ناسب بوجه ومن ثمه ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في امثلة
الثالث على ان يكون له شبه بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم
مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه قوله بنية واجب آخر كالكفارة او القضاء فاذا ادى
الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان القضاء
والكفارة من محتملات الوقت فيشترط لها النية من الليل اما اذا نوى من النهار
فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو قوله لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الى آخره
اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى
الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر على ان يتصرف في حق نفسه ان العبد اورد
ما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي
ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب بان
صوم القضاء والكفارة وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشروع فيه
النفل الذي صار واجبًا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذا نية النفل
بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت للواجب التقصير بتاخير الاداء الى زمان
التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول
بالعارض قوله ولا يحتمل الفوات اي لا يفوت هذا النوع ما دام من عليه حيا لانه
موقت بالعمر ولا يتعين عليه اداؤه الا في آخر جزء من حياته فاذا مات ولم يؤد
انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفاني قوله في المتن يشبه المعيار والظرف
الخ لا يخفى ان في كل منها شبهين متنافيين لان المعيار شرطه ان يستوعب او كان
المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت
الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا عبرة بكون اركانه تفعل في

الوقت قوله في المتن كالحج اطلاق الاشكال على الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في
نفسه فيكون من اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا الاشكال وجهين
كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال في شرح التقويم وقت
الحج وقت جعل ظرفا للاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لم
ظرفا في هذه السنة وقع الشك في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت
فسميناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين
لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجه الثاني بالنسبة الى الوقت
وهذا بالنسبة الى الاداء ولكن في المعنى يرجع الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن
الوقت لكن ذكر الظرفية المختصة فيه شيء كما لا يخفى قوله ويتعين اشهر الحج
من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ولا يشكل ذلك بتاخير النبي
عليه السلام الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في سنة ست منها لان اشتغاله
وما الله تعالى اعلم به ستوغ له ذلك على ان مدار التعيين وهو الشك في الحيوة
الى قابل مفقود في حقه عليه السلام لانه كان متيقنا لحياته الى ان يبين
للناس امور الحج وعن ابي حنيفة روايتان اصحهما كقول ابي يوسف
قال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب
الاداء على الفور عند ابي يوسف وعند محمد على التراخي والذي عليه جمهور مشايخنا
ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسئلة مبتداة
قوله تلنا الخ حاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع
التوسيع بالكلية ولذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسيع لظاهر الحال
لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني
بالاتفاق كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل باقيا لان وقته يشبه
كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية
عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رحمهما الله قوله واثر الخلاف يظهر في الاثم
فعند ابي يوسف ياثم بالتاخير عن اول سني الامكان ولو حج بعده ارتفع
الاثم ووقع اداء كذا في المحيط قال صدر الشريعة في شرح الوقاية حيث قال
ثمرة الخلاف انه اذا ادى الحج بعد العام الاول ياثم بالتاخير عند ابي يوسف
خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد في العام الاول وفات يكون اثما اتفاقا
فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عند محمد وعند ابي يوسف لا يرتفع اثم التاخير
انتهى وفيه نظر لانه مخالف لما ذكره في شرح المغني للسراج الهندي وغيره فانه

بالجهاد

مطلب
الفرق بين المعيار
والظرف ه

في اعتراض على
صدر الشريعة
ه

انما ياثم اذا لم يحج حتى مات اما اذا حج قبل ان يموت فلا اثم فان قلت فعلى
هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون اثما اجماعا وان ادى لا يكون آثما
اجماعا قلت اذا اخر عن العام الاول بلا عذر تسقط عدالته عند ابي يوسف
حتى يترتب عليه احكام الفاسق من رد الشهادة وغيره وعند محمد لا ياثم الا اذا
غلب على ظنه الفوات بالتاخير لظهور علامات يقتضيه فانه ح يصير مضيقا عنده
ويتعين له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبي واجب عند عدم
غيره بخلاف ما لو مات فجاة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لعذر اعتبار
الاستصحاب هذا اذا لم يحج بعد التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم
اتفاقا قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب بالفرق بين وقت الصلوة ووقت
الحج ان وقت الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة افادت شرط اليقين او
التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتاخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف
وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما
كما عرفت فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع
لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ما له شبه باصلين يوفر عليه حظه
منهما مع امكان التدارك في مسئلة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في
الغالب طرق الموت المفوت لمكنة الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه
فيه في مسئلتنا هذه قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل لا يخفى ان هذا اتفاقي
لا الزامي فان الخصم يمنع ذلك قوله والكفار مخاطبون هذه المسئلة مذكورة
في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المصنف له
مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها من تعلقاته
قوله لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة فيفهم منه عموم بعثته الى الجن
والملائكة لان مفهوم رواية الكتب حجة وليس كذلك لان بعثته عامة
قوله في حكم المؤاخذة في الآخرة متعلق بالشرايع خاصة وقوله بلا خلاف
يتعلق بالكل قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات لان
موجب الامر اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه
بمنزلة انكار التوحيد ولذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئا من الشرايع
فقد ابطل كلمة لا اله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان
هو تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم
يعتقدوا ما جاء به والجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن

مطلب العمل بالدليل
القلبي واجب عند عدم
غيره ه

من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروطة صحتها بالايمان فيقول
اوجبت عليك العبادة واوجبت عليك تقديم الايمان وقد وقع شرطا وهو قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الى قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والضمير
عايد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وهو انهم مؤاخذون في الآخرة
حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا ايضا بقي شيء
وهو انهم قالوا ان الكافر لا تنافي للراتب عذابه فما فائدة قولهم يعاقبون
زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمله قوله ما سلككم في سقر
اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة على ما هو
المتفق عليه ظاهر لو التحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤاخذة في الآخرة على
ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن
يشملها والآية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف قوله بعض المسلمين المنقذين
فرضية الصلوة ورد بانه مجاهدة فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية دليل للقائلين
بانهم مخاطبون ايضا بالشرايع في حق وجوب الاداء في احكام الدنيا لانهم
اخبروا بانهم استحقوا النار بترك الصلوة واجيب بان اهل الكتاب
كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز قوله لم يريدوا ان اداءها كان
واجبا عليهم في حال الكفر الخ يعني لفقد الشرط وهو الاسلام ونوقض بان
التكليف بالفعل حال عدم شرطه الشرعي غير ممتنع والا لامتنع بالصلوة
حال الحدث اجيب بتمكن المحدث في الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر
ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة لوجوب شيء وما
والايمان قبل الفروع قوله ولا قضاؤها واجب عليهم بعد ان اسلم لانه
يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل
على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة ممتدة بعد الاسلام
والامور الممتدة لبقائها حكم الابتداء واعلم ان الشارح لم يستدل لهذه المسئلة
بالنسبة الى المخالف لان الآية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة
كما تصلح دليلا لمحل الوفاق بطريق المجاز قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات
بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق
العبارة ان يقال بل ارادوا انهم مخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان
اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس
محل الخلاف بل هو متفق عليه فتأمل قوله فان قلت الخ هذا السؤال نشأ من قوله شرطا

تقديم

تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات ورأس العبادات فكيف يجعل
شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع قوله قلنا الخ واجيب ايضا بان كون
الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف
فيه شيء فان هذا قياس مع الفارق لان الايمان اصل من كل وجه والصوم في الاعتكاف
مشروط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكر الشارح
من الجواب من ان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة به فشيء آخر لان كون الايمان
مأمورا به بدليل مستقل وليس كلامنا فيه وانما الكلام في ثبوته ضمنا وتبعا للامر
بالعبادات وهو لا يجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لا يدل
على ثبوت الحرية اقتضاء وانما تثبت بقوله انت حر ولم يبق عليه حكم لعدم
ولايته وهذا يدل على بطلان الامر بالتزوج اربعا لا على صحته فلا يكون مثالا
لما نحن فيه قوله والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل من العبادات وهو
قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم ينقل نصا
عن ائمتنا الا ان ما ذكره محمد في المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم اسلم
لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر
الاصلي لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة قوله عليه السلام فقوله
عليه السلام لمعاذ الحديث متفق عليه ووجه الاستدلال به ان ما ذكره عليه السلام
من الشرايع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان
التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل
على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث
مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا
فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل
عليها مع ان التعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله قيد يحتمل
الخ لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة قوله محل الخلاف الخ وقيل
مبنى الخلاف على كون الشرايع داخلة في مفهوم الايمان وعدمه داخلة لكان له
وجه والله اعلم قوله قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود
اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالبا والمفرد متقدم طبعا فتقدم
وضعا وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر الموقوف

منهيات النهي
قوله على سبيل الاستعلاء اقول
لا حاجة الى قوله سبيل لان المقصود
قد تم في قوله الاستعلاء قد حققه
الفاضل جلبي زاده في بحث
الامر ه

عليه يجب تقديمه على الموقوف قوله وهو قول القائل لغيره على الاستعلاء لا تفعل
وليس المراد من لا تفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان تكون صريحة او مؤولة
ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لا تبايعوا واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بنظام
لان المعرف هو النهي الذي يجب امتثاله من الشارع بقرينة قوله ضرورة
حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهي اعلى مرتبة في نفس الامر
وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل هو طلب كف عن فعل استعلاء لا معلولا عليه
بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات
بعضها اقرب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا كما سبق في بحث الامر في المزيف والمختار هذا وقد ذهب جماعة
من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر في الازل
فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل
فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما الفعل الا ان المطلوب بالنهي
فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل وهو
مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل
فيستمر قوله وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه في مقتضى حرمة او كراهة اشار
بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهي عنه متقدمة على وروده شرعا بمعنى
انه كان قبيحا الا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري على ما مر في الامر والقائل
ان يقول انما يتأتى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان قبحها
انما يعرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة قوله ضرورة حكمة الناهي الخ فان الحكيم
لا ينهى عن فعل الا القبيح كما انه لا يأمر الا بحسنه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
الخ وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمن الفتنة وامتحانا او تعبدا اما
التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر
والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على
ذلك بقوله تعالى وجزيناهم ببغيهم وانا لصادقون واما تحريم التعبد فكما في تحريم
الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان
الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض
وذلك لا يوجب العدم في نفسه قوله وبيان الاختلافات في بحث فراز شرعي
او عقلي آتية الى النهي في القبح المنهي عنه لكونه مقابل الامر وقيد الاختلافات
بالحسن الخ لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي

يوجب

يوجب التكرار قوله اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بان لا يكون مشروعا باصله
دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض قوله والخلل الوارد
الخ بيان كون القبح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم
لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد وضيافة وذا صفة للوقت الذي
هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف
له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه ووصف الجزء وصف للكل قوله
كما اذا باع حالة السعي في الطريق الخ هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا مشكل
فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيده ببعض الوجوه يكون تخصيصا
وهو نسخ فلا يجوز بالرأي انتهى ويمكن ان يجاب عنه بان النهي المطلق الخ
في غيره والنهي اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا
قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة
من انه هل يكره البيع حالة السعي ام لا قوله لا نسلم زوال الاذى عن الحيض
الخ هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا نسلم
انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا
البيع لا في البيع مطلقا ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة
اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطي حالة الحيض واجيب بان هذا انما
يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا
ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور
فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك
وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل
لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة حالة الغصب قوله فاوجب فساد الشرع الخ
المراد بالفساد الجواز مع الكراهة التحريمية كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل ببعض
افراد القسم الثاني كالصلوة في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع
ان المعنى المقتضي للقبح ليس وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلوة في الارض
المغصوبة يلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم
يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وكما
ان الكراهة في القسم الاول اشد منها في الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال

فى كونه الصلوة فى الارض المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا
نقصان مع كراهة التحريم فلا تغفله قوله لانه بنفس الشروع صار واجبا
حتى يحنث فى يمينه وفيه شئ لان كلامنا فى الصوم الشرعى وهو فى العرف الى الغروب
دون اللغوى ولذا يثاب على امساك بعض اليوم ويمكن ان يقال بان الصوم
مما لا يتجزى ومن ثمه كان وجود المنافى فى بعضه لوجوده فى كله اعتبارا بخلاف
الصلوة فانها لا تطلق على ما دون الركعة قوله واجب عند البعض بعض من
الحنفية وهو ابو يوسف واما فى ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب
اتمامه اذ لا يجب المنهى عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه
القضاء لان صاحب الشرع فى قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب
عليه شئ وحاصل ما ذكر فى الشرع ان وجوب تقويم النفقة مجتهد فيه بخلاف
وجوب ترك المعصية فانه قطعى فترجح جانب الترك وفيه شئ لانا لا نسلم رجحان
الترك على الفعل مثل اللازم التساوى اذ بالنظر الى الفقهاء والشرع لزوال العارض
اذ المنع من المضى انما كان للعارض قوله فترجح جانب الترك تقديما للحظر على
الاباحة وفيه شئ لان العبادات تحتاط فيها فكان ينبغى ترجيح جانب
الفعل قوله فلم يلزم القضاء اذا افسده هذا ظاهر الرواية عن ابى يوسف
ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلوة فى الاوقات المكروهة قوله وانما صح نذره
الخ يعنى انما صح النذر بالصوم فى الايام المنهية فى الظاهر لان الصوم نفسه طاعة
وان المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فعل الصوم لا فى ذكر اسمه
وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره
من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية قوله ولهذا
لم يصح نذره الخ هذا رواية الحسن عن ابى حنيفة وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق
رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفى القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهى
عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين ووجه ظاهر الرواية
ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل قوله لا بذكر الاسم وذكر الاسم
يصدق بقوله لله على ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا او غد يوم النحر بخلاف
الصلوة الخ يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلوة فى الاوقات
المنهية حيث لا تلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا وجزءا من مفهومه والصلوة من قبيل المجاور لكونها ظرفا لها فيكون
كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلوة فان ابعاضها لا يطلق عليها الا ...

قوله خلافا للشافعى اقول الظاهر ان يتعرض للخلاف الواقع بين المتنا ثم ذكر خلاف الشافعى بطريق الالحاق به كما لا يخفى على الزكية بصناعة اسلوب التحرير ه

مطلب
الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلوة فى الاوقات المنهية ه

مالم يجتح

مالم يجتح والمنهى عنه هو الصلوة فى العقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب
صيانتها والمضى عليها فالمضى فى حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب
وفى حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مركبا للمنهى عنه وهو الصلوة
فى هذا الوقت فيكون المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهو ابطال
العمل لا يقال ترك المضى لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى ثم لانه عرض لانا نقول
الاجزاء المتقدمة اعطى لها حكم الحرام والاتيان بالباقى شرط البقاء المتقدمة عبارة عن ترجيح
فترجحت جهة المضى لان فيه جهتى طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة
وجهة معصية فاذا افسدها نقد افسد عبادة وجب عليها المضى فيها فيلزم القضاء خلافا
لزفر ويجب القطع والقضاء فى وقت غير مكروه فى ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن
عهدة ما لزمه بل تلك الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلوة يقتضى
عدم القضاء اذا افسده ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلوة فتامله وايضا
الصلوة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلى صلوة لا يحنث الا بركعتين
بخلاف ما اذا لو حلف لا يصلى فانه يحنث بركعة هكذا فرق بعضهم وبعضهم لم
يفرق والشارح مشى على ذلك لانه قال اولا بالتكبير وثانيا بالتعريف فتنبه قوله
حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف
فانه يتوقف الملك فيه على القبض وفى كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه المورد
وفى شرح الهداية فسر الهداية بعدم الحل حيث قال يكره اى لا يحل فيكون كراهة تحريم
وبينهما تناف قوله ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهو ان يستحق فاعله
دون العقوبة الخ هذا مخالف لما قاله ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه
كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة
الى الفرض والشارح تبع فى ذلك سعد الدين التفتازانى فى التلويح قوله قلنا
يختار انها كراهة تنزيه حاصله انه اختار الشق الثانى وان الكراهة فى القسم
الثانى تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء دون الصلوة
فى الارض المغصوبة ووطئ الحائض كما ذكروه ولو اختار الشق الاول لورد
البيع وقت النداء على كونه فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل لم يبق
فرق بين القسمين قلنا ملتزم من هذا الوجه والا فالمضى لا يجب فى صوم يوم
النحر ولا القضاء بخلاف الصلوة فى الارض المغصوبة والوقت المكروه قوله فيه تامل
لان وطئ الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت الحرمة منه لان كراهة التنزيه بمنزلة
المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما تناف واقول محصل جواب الاكمل والكاكى

عبارة

فترجحت بيانه

بيان المخالفة

محذور ام

بيان المخالفة

ان الكراهة في القسم الثاني كراهة تنزيه لكن وطي الحائض ثبت حرمته بالاجماع
وان كان من افراد هذا القسم ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد
بحسب مقتضيات الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية
في جميع جزئيات النوع الثاني كما هو الظاهر من قولهما مختارا انها كراهة تنزيه •
فاستشكل عليه وطي الحائض بما ذكره في لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن
فتأمله قوله وهو القبيح لعينه وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي
في المنهي عنه لا في غيره ولا ضرورة ههنا تقتضي ترك هذا الاصل لان هذه الافعال
توجد حسا فلا يمنع وجودها بسبب القبح وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبيح
لعينه ان القبيح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نسلم
ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله
ودينه وكذا لو اكره على الشرب لا تحل له الامتناع ولو كان القبح لذاته لحل له الامتناع
فان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد في الارض وقبح
الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها وان ارادوا
غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين واجيب بانه ليس المراد بقوله قبيح لعينه
ان ذلك النوع قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته فتأمله قوله الا اذا قام الدليل
على خلافه اي خلاف هذا الاصل بان دل على ان هذا الفعل الحسي انما يقتضي
القبح لغيره لا لعينه وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي ليس مشروعا اصلا
قوله كالنهي عن الوطي حالة الحيض فيه نظر فان القبيح لغيره حكمه المشروعية
خصوصا اذا كان الحكم مجاورا فانه لم يؤثر في ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا
مع ان وطي الحائض حرام بالاجماع كما تر فكان كصوم يوم النحر قوله وهي التي
يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان لها
باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية
وجودا غير وجودها الحسي حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافي حالة النسيان
وبصحة الصلوة مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة الضرورة وبصحة
فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضي مع عرضية اركانهما والعرض لا يبقى زمانين
وبتأخر حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبتني
على الوجود الشرعي دون الحقيقي قوله وللقائل ان يقول ما عدد ثم من الحسيات
الى هذا البحث اعده بعض الشارح على الجواب الذي ذكره الشارح قبله وهو وارد

مطلب الكراهة التنزيهية بمنزلة المباح ة

مطلب قبيح لعينه

واما القبيح لغيره كالصوم في يوم العيد فان عينه ليس بقبيح كما عرفت ة

لامحالة

لا محالة قوله فلا فرق بين القسمين فان اصلهما من حيث كونهما افعالا
تعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفيات
معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكره
لا يتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعي بما يكون مع تحققه الحسي تحقق شرعي
بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم
الشارع بذلك الفعل ولا بحكمه يتحقق كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس
بمحل وان وجد الفعل الحسي في الحركات والسكنات والايجاب والقبول
قوله والصواب ان تفسر الافعال الحسية الخ كلام ظاهر حسن قوله في المتن
على الذي اتصل به وصف لو قال على الذي قبح لغيره لكان اولى لان القسم
الثاني وهو ما قبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن القاعدة مع ان الكلام في النهي
عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه في مقابلة ما قبح لعينه فلا يكون هذا القسم
فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد مشروعا
باصله دون وصفه وكذا المص في التوزيع حيث خصهما بما اتصل به وصفا اذ
الصلوة في الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص
والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذي قبح لغيره فان كان
ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون
مشروعا باصله ووصفه وانما اثر في الكراهة دون الفساد كما قال غيره و
الاصل ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان
دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا
ففاسد عندنا وباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح
باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبيح لوصفه قوله بما لم يتصرف فيه
الشرع بتجويزه الخ يعني اذا عرفت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها
احكاما في غير ان يأذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرفت يثبت لها الاحكام
مع تجويزه اياها في غير هذا المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولا تقولوا
زنوا واشربوا الخمر قوله الا اذا دل الدليل الخ حاصله انه قد قام الدليل على بطلان
هذه البيوع لعدم تصور انعقادها في الاصل لاضافتها الى غير المحل فان
المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا صلوة المحدث
معدومة شرعا وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء
انه مجاز عن النفي كما يأتي فالاستثناء ثم يكون منقطعا فتنبه له قوله ولذا ذكرنا

لكن لا انفعال الا صلوة وبيع ة

يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا دل
الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفاً الا اذا دل الدليل
على كونه قبيحاً لعينه يعرف ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن الاستثناء
من ايجاز مخل ممكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القراين
الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره واما المقيد بها فدلوله بحسبها من حرمة
او كراهة ولا كلام فيه فليتامل قوله فان قلت النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة الخ وكذا الصلوة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء
والسؤال وارد قوله قلنا المراد به اي بقوله على الذي اتصل به وصفاً ويكون
التقدير وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره وفيه تامل لان كلامه مشعر
بان الحكم المجاور حكم ما اتصل به وصفاً وليس كذلك والا فكان ينبغي ان
يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه تركه وحكمه رأساً وذكر الاشهر لانه
حال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه في
الجواب والتنظير افهم ان المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفاً الخ
والحاصل ان الشارح اعتذر عن المص في تعميمه الامور الشرعية بما اتصل به
وصفاً باعتبار القبح لغيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ما علمت
من التسوية المفهومة من كلام الشارح قوله خص ما اتصل به وصفاً
بالذكر لكونه اكثر واشهر قد يقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد
من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفاً او مجاوراً قوله
ولو كان قبيحاً لعينه يكون باطلاً لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى النهي عنه
مشروعاً بعد النهي ح لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحاً والقبيح
ح امر لعينه فلا يكون مشروعاً اصلاً فيكون القبح ثابتاً على وجه يبطل
المقتضي وهو النهي لان النهي ح لا يبقى نهياً بل يكون نسخاً وهو باطل بخلاف
النهي عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال النهي
لان النهي فيها انسخ لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبح العيني
في الافعال الحسية لا يبطل النهي لتحققها قبله فلا ينعدم بصفة القبح بخلاف
الافعال الشرعية فانها لم يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلاً للنهي
والجمع بين العمل بحقيقة النهي وحقيقة القبح في الافعال الحسية صحيح لانها
لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها
تنعدم مع القبح الحقيقي لما علمت من ان بين المشروعية والقبح تضاداً

لكن

لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعي يتصف بالفساد ودل على صحة ما
قلناه من جعل القبيح في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام
يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لو جامع قبل الوقوف
بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضي شرعاً وهذا دليل على الفساد قوله تحقيقه
الخ لتقدم ذكر النسخ حتى تحقق الفرق بينه وبين النهي والحال ولانه لو لم يكن
متصوراً لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناعه اختياراً و ح
لم يبق النهي نهياً بل يصير نسخاً مع ان التغاير بينهما ثابت بحقيقة الخ
لكان انسب كما فعله بعض الشراح قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم
شرعي اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل
لم يثبت فكيف يبطل واياما كان فلا رفع وايضاً الحكم وتعلقه العلمي قديمان
لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من
التعلق في المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في
المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان
انتهاء ومدة الحكم بانتهاء مدته والمراد بالحكم المحكوم لان حكمه صفة قائمة
بذاته تعالى لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز واجيب
ايضاً بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله تعالى والثاني
بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه قوله ولقائل ان يقول انه بعد
كونه مصادرة على المطلوب توجيه المصادرة ان المدعي هو ان النهي يقتضي تصور
المنهي عنه وقد جعله جزءاً من الدليل حيث قال والنهي تصرف في المخاطب بالمنع
الخ قوله فان النهي قد يكون طريقاً للنسخ في بعض الاحكام الشرعية كالنهي
عن قتل الكلاب والنهي عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا
يكون النهي منافياً للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء
فلا يثاب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثاب الان ح
بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد
باختياره لا لعدمه في نفسه قوله فان تم هذا الدليل وهو قوله تحقيقه الخ فانه
اثبت به المغايرة بين النسخ والنهي قوله يبطل تلك القاعدة وهي ان
النهي قد يكون طريقاً للنسخ الخ ويجاب بان كون النهي طريقاً للنسخ
مجاز والكلام في حقيقة النهي و ح يتم الدليل ولا تبطل القاعدة قوله وكيف
قولهم والا يكون مستحيلاً يعني لا نسلم ان النهي يقتضي تصور المنهي

عنه بكونه شرعياً و قولهم لو لم يكن مشروعاً باصله لكان مستحيلاً قلنا
لانسلم الاستحالة عقلاً والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات
والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية لاينافي الامكان الذاتي ومبنى
التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرف من صحة التكليف بما
علم انه انتفاء وقوعه مع كونه ممكناً كايمان ابي جهل ومن مات على كفره
قوله والاقرب ان يقال الشئ اذا كان مشروعاً ثم نهى عنه دل على ان
عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة اذ القبح
الذاتي لايجتمع مع المشروعية والذاتي لايزول فعلم ان النهي عن المشروع
ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاوره وبهذا الطريق
يندفع جميع ما اورد لا بالطريق الذي ذكره اولاً قوله ولكن النهي الخ فيه كلام
لان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما
تناسب القبح الوضعي دون المجاور وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع
عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لايختص لان ما قبح لمعنى مجاور مشروع
باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره فظاهر كلام الشارح انه حكم ما قبح لغيره
عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان
يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة
باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لايصلح ان
يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف
مع ان شرط العلة الاطراد فافهم ولو قال اي لكون النهي عن الامور الشرعية
يقتضي بقاء المشروعية لكان اولى قوله كان الربوا الخ وهو عقد معاوضة
مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
هذا التعريف انما يتاتى اذا اقدرت مضافاً في عبارة المص اي بيع الربوا
فان لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن هذا التوجيه
غير منعكس فان بيع الدراهم بالدراهم نسيئة ربوا وليس فيه فضل مال
لا تقابله عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم
الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز قوله كالبيع
بشرط فاسد الخ ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره
بكلمة على اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني
كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالزام وان للتردد فيكون كتعليق

البيع بامر متردد فيه والتعليق ينافي المقصود من العقود التي للاثبات
فلا يجوز فلذا كان باطلاً وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات
كالطلاق والعتاق بخلاف الاثباتات كالبيع والاجارة والنكاح قوله
وهو شرط لايقتضيه العقد الخ احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في المبيع وشرط
حبس المبيع لاستيفاء الثمن واشتراط انتفاع المشتري بالمبيع لان هذا الحكم ثبت
بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تاكيداً قوله وفيه نفع لاحدهما اما البايع فكما
لو باع شيئاً بشرط ان يقرضه المشتري دراهماً او يهدي له هدية او باع داراً على ان
يسكنها شهراً واما المشتري فكما لو اشترى ثوباً على ان يقطعه البايع ويخيطه قميصاً
او قباءً وكذا المنفعة لو كانت لاجنبي نحو ان يقرض فلاناً كذا فالتقييد باحدهما
بناء على الغالب قوله او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق على غيره بان يكون
ادمياً عاقلاً كبيع عبد بشرط ان لايبيعه المشتري او لا يهبه او يعتقه او يدبره
ولابد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها لينخرج شرط الخيار والاجل
فان البيع جائز فيهما مع وجود شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به
واحترز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوباً بشرط ان لايبيعه او لا يهبه فان الشرط باطل
والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابي يوسف ان البيع فاسد قوله
والحرمة لاتنافي ملك البايع هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع
الفاسد الملك مع انه حرام لان النهي يقتضي التحريم واجاب بان الحرمة لاتنافي
ملك اليمين وذلك لان البيع شرط للملك اليمين والتحريم لايضاده لان التحريم
يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما اذ الحل تابع لا مقصود لازم وقد توجد
وقد لاتوجد ولهذا شرع البيع في موضع لايحل مباشرته كالاخت رضاعاً والامة
المجوسية والعبيد والبهايم وهذا بخلاف النكاح حيث لاينفك عن الحل ولهذا
لم يشرع في موضع لايحل كالام والبنت فالنكاح ينتفي بانتفاء الحل لان
الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه
غير لازم قوله كجلد الميتة فيه تامل لان جلد الميتة لايملك بالبيع لانه ليس
بمال وانما يملك بارث وهبة وكذا الخمر والخنزير يملكها المسلم بالارث وبالتوكيل
من بيعهما وجعل صاحب المحيط جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب
البزدوي كالميتة لاجزائها وهذا كله قبل الدباغ واما بعد الدباغة فيباع
وينتفع به لطهارته فان قلت نجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسة فكان
ينبغي ان يجوز بيعه كالثوب النجس اجيب بان الرطوبات النجسة في الجلد باعتبار

البيع بالبيع الفاسد حرام

جلد الميتة لايملك بالبيع ٥

اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك
فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه قوله واما في صوم يوم النحر وايام التشريق
فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكا لله تعالى على قصد القربة والنهي انما
تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم
القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لا نفسه لتصوره
بدونه في الجملة وهذا آية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصفا
متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده فان قلت
لو كان النهي للاعراض لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية قلت
من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية او لعدم اشتهائه لا ياثم لانه ترك
عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلا نسلم انه لا ياثم
قال السمرقندي وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه نهارا
لضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب بانا سلمنا
ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لا نسلم ان النهي ورد عن الصوم
بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة فالمعنى الآن
الاعراض لما كان لازما للصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا
لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله قوله ونهار الضيافة اخرجه
صاحب الشرع ممنوع لان النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي
خروجها عن الوقتية بل بقاؤها محلا لما بيناه من اقتضاء النهي القصور
وفي الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين ترك
للمفطرات الثلث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبادة
وبالنظر الى الثاني يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم
هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة
الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله دون
وصفه فكان فاسدا قوله ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح هذا ظاهر الرواية
وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي لان الصوم
غير مشروع عندهم قوله ولكن يفطر ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية
قوله اذا اتصل به القبض الا بد ان يقول باذن المالك لان القبض لو لم يكن باذنه لا يفيد
الملك ويكتفى بالاذن دلالة بان يقبضه المشتري بحضرة البائع ولا يمنعه واما بعد
الافتراق لا بد له من صريح الاذن اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خمرا واما التخلية

فليست بقبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة التخلية قبض في البيع الفاسد
قوله لكون سببه فاسدا عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه سبب في المحظور
وما هو سبب محظور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب حكمه وحيث امر
باعدامه بعد فعله صار ضعيفا وربما حكم السبب يتاخر عنه في الشرع بسبب
من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتاكد العقد به فيوجب ح حكمه كالهبة
لما ضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب في الهبة
لانها مال ليس في مقابلته مال والاصل ان مال الانسان لا يخرج عن ملكه الا في
مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف
قوله وفي الهداية وهكذا في شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين
فبهذا عرفت ان الاتقاني غلط المذهب حيث قال فكان اثر صحة النذر في
وجوب القضاء لا في الاداء انتهى اقول ان اراد الاتقاني بقوله لا في الاداء اي
لا في وجوب الاداء فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لا في جواز الاداء
فقد سها قوله وهو الدرهم الزائد في الربوا حاصله ان بيع الربوا مشروع باصله
لوجود ركنه واهله في المحل وغير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي
به تفوت المساواة التي هي شرط لجواز العقد في الربويات وشرط الشيء تابع له
فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت
المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه
ان لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو مسلم بل شرط
لصحته فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون
فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة وتنعدم عند عدمها ولو سلم انها
شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله والشرط الفاسد
في البيوع الفاسدة الخ حاصله ان الشرط الفاسد في معنى الدرهم الزائد من حيث
انه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فيكون في معنى الربوا وقد نهى النبي
عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا
للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والشرط او زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا
في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والخمر مال غير متقوم الخ حاصله
ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع باصله لوجود ركنه من المتبايعين
وهو قولهما بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو
الثمن لان الثمن يقع في البيع فيشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود

فى البيع هو المبيع ولهذا اشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير
متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهى ليست
كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من وجه دون
وجه فلا يمنع اصل الانعقاد فصارت مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفساد
لا بالبطلان لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واورد ان الثمن
ركن البيع كما لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان
المبيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجيب بان ذكره ركن لا وجوده
والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس فى ملكه
شئ يجوز ولا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان
لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لا ينعقد لان الدراهم تعينت
للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهى لا تصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع
لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع الثوب بالخمر لان هذا بيع
مقايضة وكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت
فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا ينعقد سواء كانت ثمنا او
مثمنا لانعدام المالية مالا وحالا وانما تحدث المالية فى الجلد بصنعة الدباغة
فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضى القاضى بجوازه لا ينفذ كذا
ذكره السرخسى ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضيخان
فى فتاواه وغيره وهى رجل له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت قبل حولان
حولها ودبغ جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول كان عليه
الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب فى اثناء
الحول ثم وجوده فى آخره وفى الكشف المراد بالميتة التى ماتت حتف انفها
اما التى ماتت بالخنق او الجرح فى غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يورد
الشارح لبيان كون صوم يوم النحر مشروعا بوصف وكان ينبغى له ان يبينه
كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل **قوله** جمع مضمون من ضمن الشئ بضمن
يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا **قوله** الملاقيح جمع ملقوحة
وهى ما فى بطون الامهات كذا فى الصحاح وفى الفايق جمع ملقوح يقال
لقحت الناقة اى ولدت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار
انتهى **قوله** فكان النهى عن هذه التصرفات نسخا ولبطلان مشروعيتها على سبيل
المجاز لعدم محله القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به

الصحة

بدون المبيع لا يتحقق ثم

الصحة والمشروعية كما ينعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل
منهما وان كانت الحرمة بالنسخ بعدم بقاء الحل والحرمة بالنهى لا يرد على ان
هذه الامور لا ترد نقضا لان النهى انما يثبت المشروعية اذا امكن اثبات
موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا وههنا لا يمكن ذلك **قوله** لان رفع
الاباحة لا يكون نسخا هذا انما يستقيم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا
اما على قول من يقول بانها حكم شرعى فلا نسلم عدم النسخ **قوله** قلت انما يتم
لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه فى اول زمان نبوته ويمكن ان يقال
قد ثبت علمه عليه السلام بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء
ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ
الشرعى لا اللغوى على ان بيع الحر كان مشروعا فى شريعة يعقوب كما فى قصة
يوسف عم ونكاح المحارم كان فى شريعة آدم ويكفى فى اطلاق النسخ كون
المنسوخ مشروعا فى شرع ما ولا يشترط مشروعيته فى شريعتنا ولئن سلمنا
فيكون مجازا كما قدمناه **قوله** او مفعول مطلق اى قال ذلك قولا ويجوز ان يكون
مفعولا لاجله اى قال ذلك لاجل القول بكمال القبح **قوله** وهى اى عدم صحة النفى
آية كون القبح حقيقة فيثبت بمطلقه القبح الكامل اذ الناقص موجود من وجه
دون وجه والكامل فى صفة القبح ان يكون بعين المنهى عنه لا فى غيره والجواب
انا لا نسلم ان الكمال فى كون المنهى عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم فى الحسيات
اما فى الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبح لغيره ابقاء للنهى على حقيقته
كما تقدم **قوله** لما بينهما من التضاد لان المشروعية تقتضى الحل والمعصية
تقتضى الحرمة **قوله** ولهذا الخ ظاهر على ما ذهب اليه الشافعى من ان النهى عن
الامور الشرعية يقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه فيقبل هذا التفريع على
ذلك مشكل لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء على مال المسلم
من الافعال الحسية والنهى عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد
بمشروعيتها للغصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها سببين
للحرمة والملك لمشروعيتها بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهى
مقتضيا للقبح وعدم المشروعية مطلقا من غير تقييد بالنهى عن الافعال
الشرعية واكثر اهل الاصول جعلوا ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على
القاعدة وهى ان النهى عن الافعال الحسية يقتضى القبح لعينها وهو لا يفيد حكما
شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع

مطلب
طريق النسخ
٥
تم

انا اثبتنا ها لكن لا بخصوص لافعال المذكورة لما ستوف قوله لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع
حرمة الموطوئة على آباء الواطئ وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا
وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطئ قوله
والزنا حرام محض احترز بالمحض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد
ووطئ الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق قوله
لانها نعمة احترز بالنعمة عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام
والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعية لكنها ليست بنعمة فيجوز
اثباتها بالزنا قوله بل يوجبها الولد لانه بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم
الوطئ ودواعيه مقام الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد
كالاصل تقديرا واعتبار الاحتياط وما قام مقام غيره يعتبر فيه علة صفة
الاصل لا صفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير اعتبرت فيه
صفات الماء من الطهورية لا صفات نفسه من التلويث والتغير فكذا هنا لما اقيم
الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الوطئ وهي الحرمة بل صفة الولد وهي علوق لا يوصف بالحل
ولا بالحرمة وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فذاك في معلول
خاص لانا قد شاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدنيا والدين فيكون
دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق جميع الكرامات في قبول شهادته
وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد
الرشدة فان قيل ما ذكرتموه اثبات بالرأي فلا يعارض ما روي عن ابن
عباس رض فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا له وان كان مرفوعا
فانا لم نجد الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما
علمت انه غير مجرى على ظاهره فان كثيرا في الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم
في ماء قليل وكوطئ الاب جارية ابنه ومذهبنا في هذه المسألة مروي عن عمر
وعلي وابن عباس وابن مسعود وابي وعمران بن الحصين ومسروق وذكر في
الاسرار في الطريقة المرغوبة ان في المسألة اجماع الصحابة رض قوله قال عليه
السلام ناكح اليد ملعون لم اجده في كتب الحديث وانما ذكره المشايخ في كتب
الفقه قوله ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع الخ هذا الكلام انما يدل على تحريم
اصول الولد على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما وفروعه تحريم على اصول
الآخر وفروعه ويمكن ان يقال فروعهما يندرج في حرمتها لانه اذا حرم الاصل

والاصل ان الاغتسال شرع للتطهير والصوم شرع مع الزنا وهو موجود في الاعتكاف وباب الاحرام والكفارة باب التغليظ لان الزنا يحرم فيجوز اثباته بالزنا

مطلب
ناكح اليد ملعون

حرم الفرع ولان قوله يتعدى الى اصوله ان اصول كل منهما وفروعه يحرم على اصل
الآخر وفروعه قوله وقد يوجد ولد الزنا اصلح هذا جواب سؤال بان يقال قد روي انه عليه
السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فكيف يثبت به التي هي حرمة المصاهرة واجاب
بقوله وقد يوجد الخ قوله قلت سقطت حرمتها للضرورة النسل كما سقطت
حقيقة البعضية في حق آدم لذلك حتى حلت له حوا ولك ان تقول هذه الضرورة
معدومة في المزنية فينبغي ان تحرم على الزاني والجواب انا لو قلنا بحرمتها عليه
لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما وانسداد طريق الحل بينهما
وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى ان يزيد الحكم في الشرع
وهو الوطئ الحرام على الاصل وهو الوطئ الحلال قوله وهلك او غيب وقضى بالضمان
او تراضيا يملكه الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب قوله ثمرة الخلاف
تظهر في تلك الاكتساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع فعندنا الكسب للغاصب
والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع
باطل حتى ان بعد هلاكه في يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيء بالهلاك
قوله بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك
في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك
قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد بسبب الملك
هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا
من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقفة
على خروج المغصوب من ملك المالك لكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات
اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زوال الضرورة لم يتحقق في الزوائد المنفصلة
التي لا تبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها تبع تحقق تثبت بثبوت
الاصل قوله ضرورة انه لا سائبة في الاسلام برد البيع بشرط الخيار للمشتري
على قول ابي حنيفة رح فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري
وكذا يرد الواقف على قولهما قبل الحكم وبعده على قولهم وعبد الكعبة ويمكن
ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاموال المملوكية والوقف
باق على ملك الواقف ولذا يرجع اليه الثواب قوله في الاحاجة الى زوال
ملك العين عنده لئلا يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان
الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا واقول في يكتفي المؤنة وتخرج المسئلة
عن ان يكون في هذا الباب فلا يكون واردة على تأصيلنا التكلف الى تعليقنا

وكان الرجل منهم يقول ان تنفق نافتي سائبة ويجعلها كالبحيرة في التحريم الانتفاع تاصيل الاراذ سورة المائدة

لأنه يعني اذا كان الضمان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج الى زوال ملك العين

بما قلناه ولا يصح ايرادها متفرعة على اصله **قوله** واعلم ان دليلنا في هذه
المسئلة قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى
امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ
عليه ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب
بهذا الدليل بل ما نقلناه اولى مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو
متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلاً عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلاً
عن المتقوم ولا نظير له في الشرع **قوله** وهي قصر الصلوة لا وجه لحصر الرخصة
في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها ان حق عليهم
قوله وذلك مجاوز له الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا خصوص في قطع الطريق
وكذا التمرد والعبد الابق على مولاه وسفر قصد المعصية للزاني وشارب الخمر ومخالف
النهي في سفر المرأة بغير محرم والمعتدة وان كانت هذه الامور من قبيل المجاور
لانفكاك الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد مثلا يوجد بدون السفر والسفر
يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون قصد الاغارة
صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفي
الحقائق محل الخلاف في انشاء السفر على المعصية اذ لو انشاه سفرا مباحا
ثم غير القصد الى معصية فانه يثبت الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن
للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد **قوله** في المتن ولا يملك
الكافر مال المسلم بالاستيلاء واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين
واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي ثم عندنا لا يخ ما ان
يسلموا او نغلبهم فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله عليه السلام
من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم
فان جاء اربابها فوجدوها قبل القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا
واما المثلي فلا يأخذوه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للغانم
وعند الشافعي يأخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكوها عنده وعندنا بثمنه
او قيمته **قوله** اي بالاحراز الخ قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكوها كذا في الزيلعي
وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين الوضع
لفوات العصمة بتباين الدارين فيملكونه قيل يلزم على هذا استيلاؤهم
على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في حقهم
لانقطاع ولايتنا عنهم اجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة

كطواف الصوفية لرؤية البلاد ه

بل هو

٩١

بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالجزية المتأكدة بالاسلام فلا تحتمل
السقوط **قوله** فان قلت هذه المسألة لا تصلح الخ حاصله ان السائل يقول
تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية
في اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية
والاستيلاء افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب
ان التفريع على كون النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير
تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال
ان هذه الفروع واردة على اصله نقض على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية
يقع على ما قبح لعينه لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام الشرعية فيكون ناقضة
لما اصلناه فعد جواب كل نقض ودليل كل فرع **قوله** كمن اخذ صيد الحرم واخرجه
لا يملكه فيه نظر لان هذا ايضا نقض قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد
الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان في المسألة روايتين احديهما ما ذكر
اولا صرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانيا نص عليه في الجامع الصغير
وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد الى الحل فباعه او ذبحه او اكله جاز
البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده عليه في الحل يفيد الملك فيها لو اثبت
عليه اليد ابتداء انتهى **قوله** فلان الفعل الممتد له حكم الابتداء فان قيل لما كان
الابتداء والبقاء سواء كان في الابتداء كان الاستيلاء على محل معصوم فكذلك
في الانتهاء واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه من ضعيف
وجوه القلب كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه
الفروع التي ذكرها اختصارا او اعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة فيسهل
دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا
واعانة للمبتدي **قوله** حتى يجوز بيعه في شرح الهداية وغيره ان باعه رد البيع
ان كان قائما ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان باعه في الحرم او بعد الاخراجه
الى الحل لانه صيد الحرم ولا يحل اخراجه **قوله** لكن يجب عليه ارساله الى بيته او الى
صديقه او يضعه في يد رجل وديعة ليحفظ له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم
التعرض لان يطيره ويضيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده
بعد الاحلال كذا ذكره الاتقاني وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله
ثم حل فوجده في يد رجل فليس له ان يأخذه منه لانه هلكه بالاخذ في الاحرام انتهى
ولو ذبحه يجب الجزاء لترك الواجب وهو الارسال ولو مات في يده يجب الجزاء

مبحث العام

للجنابة على الاحرام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل ثم ارسله الى مأمنه فان ارسله في الحل ضمن لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد الى مأمنه بارساله في الحرم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد واعلم ان المص لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة تسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم وان الشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدى **قوله** لانه كالجزء من العام اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب وليس كذلك بالنسبة الى العام كذلك **قوله** خرج به خاص العين الخ فان قلت بقي خاص الجنس داخلا لصدق الحد عليه قلت تناوله الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو خاص وان التفت اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها غير ملحوظة للواضع ومن ثم خرج الخاص باقسامه بقوله ما يتناول افرادا **قوله** لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها الى آخره حاصله الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشيء اذا كان له اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تركب منه حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها واحد او زيد عليها تبدل الاسم وتغير المسمى بخلاف لفظ الرجال مثلا فانه يتناول الثلثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثمنين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلثة اذ افراد كل شيء بحسبه **قوله** احترز به عن النكرة في سياق النفي هذا ان اريد من النكرة نفي العموم في المفرد لا نها وان كانت تتناول افرادا متفقة الحدود تتناولها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا وان اريد منها عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخلة في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به المحققون من شراح ابن الحاجب وانما اخرج بهذا القيد الجمع المنكر وحده حملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعتبر

مطلب الفرق بين الافراد والاجزاء

في العام

في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فتقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية من قبيل العام ولم يكن موضوعة لافراد وانما وضعت لفرد منهم فالافراد فيها من المحتملات لا من المتناولات ولم يستقم جعل الجمع المنكر منه وقد وضع لافراد لا لفرد منهم وما ذاك الا لاجل الموضوع قلت اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعي اذ قد ثبت في استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والمجموع في المفرد والجمع لا بمعنى نفي العموم الذي هو التناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته على الشمول المستغرق لما وضع له فانه لا يتناول الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية وهو آية عدم شمول الوضعي وما سلب عنه الشمول الوضعي فليس بعام فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلثة فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة وما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدي وجالي فلا قوة دليل عمومه وعلو شان الذاهبين اليه اما قوة دليله فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا احمل على الاستغراق كان حملا على جميع حقائقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس باتفاق وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكون بعض الجموع بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين اليه فنا سيك بمن قال به كالامام الدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن فالظاهر من حال المختصر عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس في كلامه ما ينافيه قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو نظيرها وهادم لما ينافيها مما يؤدي كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين بما سمعته في التقرير هذا وارد على هذا التعريف بان العام لو تناول افراد الزيدون مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا اول بما فيه الاشتراك انتفى الخصوصية ومن ثم فلا يلزم تناول الشيء ضده لا يقال هذا لا يضر لانه على ذلك التقدير يبقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقي النوع فيكون خصوصا نوعيا

اوجنسيا وعاد المحذور لانا نقول الخصوص النوعي اذا اعتبر فيه التوحيد يكون
خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا ومن هذه الجهة لاينافي العموم **قوله** وانه
اي العام قبل الخصوص الخ اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص
فذهب عامة المرجئة والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دليل عمومه
او خصوصه وذهب البلخي والجبائي الى انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب
الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد ولكن اختلفوا فذهب الجمهور من اصحابنا
من اهل العراق كابي الحسن البلخي وابي بكر الرازي وغيرهما ومن وراء النهر
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين والمعتزلة الى
انه يوجب الحكم في جميع ما يشمله قطعا ويقينا الا في عام لايمكن اجراؤه على عمومه
لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان
موجبه وهو نفي المساواة في جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه
كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون ذلك كالمجمل
فيجب التوقف فيه الى ان يعلم المراد منه وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه
يوجب ظنا وهو مذهب الشافعي ومال اليه طائفة من مشايخنا كابي منصور
الماتريدي واختاره مشايخنا سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس
يصلح مخصصا له ابتداء وادلة كل من هذه المذاهب مذكورة في المطولات
فلا نطيل بذكرها **قوله** اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا اي يعني انه لا يحتمل
التخصيص الا ما استثني لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز **قوله** ولنا ان اللفظ اذا وضع
لمعنى الخ يعني والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل
المجاز وفيه شيء لان العموم لم ينقل نصا عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد الاستعمال
وحاصله ان وضع الالفاظ للمعاني علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون
القرينة علامة فتدبر **قوله** ولو جاز ارادة البعض الخ اعلم ان الشارح استدل
على ان موجب العام قطعي اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن
متمسكه ثالثا بالتضمن اما الاول فقوله ان اللفظ اذا وضع الخ واما الثاني
فتقريره لو جاز في مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة
وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ
العامة محتملا للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما

احتمالا ناشيا عن دليل **قوله** لانه يحتمل التخصيص اذ ما من عام الا وقد خص منه احتمال التخصيص صح صح

ارادة بعض صح

عن الشرع فلان خطاب الشرع عامة في الاغلب فلو جاز ارادة البعض
من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال التخصيص لا بصفة
الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بما لا
يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير
وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي في
القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي من الدليل وان اريد انه
يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل ممنوع ولا نسلم ان احتمال
التخصيص الذي يورد الشبهة شايع بل في غاية القلة لانه انما يكون بكلام
مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على
بعض الافراد مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل ان جنس التخصيص شايع
لكن النوع الذي يمكن ان يحمل عليه صورة النزاع قليل **قوله** ولقائل ان يقول
الخ حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله تعالى بما ليس
في الوسع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه بقيت
في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع
الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف
على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنية في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب
الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيبقى ما يفهم من العموم قطعيا وفيه شيء
اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق السامع للاحتياط وذلك في حق العمل دون
العلم **قوله** ويمكن ان يجاب الخ وذلك ان تقول لا يلزم من نفي الاحتمال في التبع
نفيه في الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يستتبع الادنى بخلاف العكس ويمكن
الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فاذا انتفى من احدهما
يلزم نفيه من الاخر **قوله** فان قلت خبر الواحد يحتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد
الجنس الشامل لما يثبت به الواجب والسنة والمستحب لا الذي موجبه
قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت لمطلق الآحاد والمراد بالاحتمال في العلم
تجويز كذب الرواة لعدم التواتر وبالاحتمال في العمل كونه خاصا عاما مشتركا
مؤولا الى غير ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطها ما
عملنا به لان الشيء اذا احتمل امرين سقط العمل به واما في حق العلم به فالاحتمال
باق اي بكونه حديث الرسول حتى لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باقيا في حق العلم
يكفر جاحده ويثبت به الفرضية كالمتواتر وهو ساق للتردد فيما يفيده موجبه

من الوجوه تارة ومن المستحب او السنة اخرى فقد قلتم بسقوط الاحتمال
في الفرع وهو الفعل دون الاصل وهو العام فلم يتم ما ذكرتم في الجواب **قوله** قلنا ان ذلك
احتمال ناشئ عن دليل يعني الاحتمال الذي في خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير
متواتر لان المتواتر امر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام فان الاحتمال
فيه ناشئ عن غير دليل لكونه تجويزا عقليا ولا يلزم في عدم سقوطها غير ناشئ
عنه **قوله** فعنده لا يجب ولا يجوز تخصيصه وعندنا لا يجب ويجوز تخصيصه
وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه ابتداء وعندنا
لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص
بطريق المعارضة لما سيأتي والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني
بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا **قوله** وسقطت ياء التصغير عند النسبة
كما يقال في حنيفة حنفي اذا نسب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء
التانيث والياء الا ما استثني فنقول في جهينة وقرينة وقريظة وحنيفة
وصحيفة ومدينة جهني وقرظي وقرني وحنفي وصحفي ومدني واذا نسب الى
فعيل يقال فعيلي من غير حذف فعلى هذا اهل الدين حنفي والمذهب حنفي
وابو حنيفة حنيفي غير حنفي ومتبع ابي حنيفة حنفي وحنيفي والشافعي
ومتبعه حنيفي غير حنفي **قوله** وما روى انس بن مالك الحديث متفق عليه
قوله نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه
اخرجه الدارقطني في حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابي هريرة مثله
اخرجه الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس رض بلفظ ان عامة عذاب القبر
من البول فتنزهوا منه اخرجه الطبراني والدارقطني **قوله** ولو لم يكن العام
مثل الخاص لما صح نسخ الاول اي الحديث الاول بالحديث الثاني لان شرط النسخ
المماثلة **قوله** وحديث العرنيين الخ جواب سؤال تقديره انما ثبت النسخ
ان لو ثبت التأخر ولم يثبت فاجاب بان حديث العرنيين مقدم لان المثلة
التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام
فدل انتساخها على تقدمه لا يقال انما يدل بدليل الانتساخ على مطلق
تقدم الحديث الاول وهو لا يستلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا
نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يقم على تقدمه دليل لثبوته
بمجرد وهم لم ينشأ عن دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل
وللقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم ان الحديث الثاني عام لما سيأتي

احتمال ناشئ عن دليل عدم سقوطه

قاعدة تصغيره

قوله

قوله اللام فيه للجنس قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او العهد ويكون
المراد البول ما يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون للحقيقة او العهد ويكون
المراد بول ما يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس
انما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون جميع الافراد او بعضها
اذ لا واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب
وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روي ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت
الناس جنازته نزلت الملائكة للصلوة عليه حتى كان النبي عليه السلام يمشي
على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض
ضغطة اختلعت اضلاعه فقال النبي عليه السلام استنزهوا البول الحديث
فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد في البول
ليس بول ما لا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول في قد وجد دليل البعضية
فلا يكون الجميع مرادا فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال
العبرة للفظ لا للسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه
والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار
دلالته لانه اذا نهي عن ابوال المأكولة فمن باب اولى ثبت النهي عن غير المأكول
فيصلح ناسخا باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة
فهو خاص فافهم **قوله** فينبغي ان يترجح الخاص (يعني العام) فلا ينسخ بالعام لعدم المماثلة
بينهما اذ الخاص صح قطعيته اقوى من قطعية العام **قوله** قلنا الاحتمال الغير الناشئ
عن دليل الخ حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه
مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافي قطعيته بمعنى نفي الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لان التأكيد لدفع الاحتمال اصلا ناشئا عن دليل ام لم ينشأ
كما ان في تأكيد الخاص في جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي
قطعيته فان قلت لا نسلم ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل
بل نشأ عن دليل لقول ابن عباس رض ما من عام الا وقد خص منه البعض قلت
ما نقل عن ابن عباس رض لم يثبت فيه لان الآي التي لم يخص منها شيء كثيرة
في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض
وخلق الله السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله

وان لم يصلح موجبا للحكم

[illegible]

رزقها قوله وفيما اذا اوصى الخ هذا معطوف على قوله انه يجوز بعينه حتى انه فيما
اذا اوصى الخ والمقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان
عليه عندنا فهو مثال وانفصاح لتساويهما في الجملة والا فالخاتم ليس بعام
حقيقة كما سنذكره قوله فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيه شيء
فان هذا ينافي ما ذكره في التلويح وغيره من ان الخاص اذا كان متراخيا عن العام
يكون ناسخا له في قدر ما يتناولاه كما تقدم وح ينبغي ان يبطله الوصية في
الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو
خاص والخاص وان كان ناسخا لكن هنا لا يمكن ذلك لان النسخ اعدام الحكم
المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لايجاب النص للثاني فلا يكون من باب النسخ
بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل للفص نعم جعله الموصى للثاني
من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر
قوله هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام البزدوي المسئلة من غير
ذكر خلاف وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة المتن
اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبعضه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض
فان حلقة الخاتم يكون للاول وفصه يكون للثاني اتفاقا لان الاول كالعام
لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل به فكان مخصصا له فظهر
ح ان المراد ان يكون الحلقة للاول والفص للثاني قوله وهو ان الفص للثاني
عند ابي يوسف الخ بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب والخلاف فيما اذا كان
الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص
للثاني اجماعا كذا في المستصفى وعلى ما في هذه الكتب انما يكون هذه المسئلة
على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة
الدلالة لكن فيه شيء فانا لا نسلم التساوي هنا فان الفص يدخل في الوصية
الاولى دلالة وقد جعل للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص قوله فاذا كان
مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيبقى الايجاب الاول على عمومه ويصير الايجاب
الثاني معارضا له في النص مع تساوي العام والخاص في الحكم فتثبت المساواة
بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشتركان فيه وليست الوصية الثانية
رجوعا عن الاول كما اوصى بجميع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في
الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية بالنص ليست وصية بجميع الخاتم
قوله ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل العموم وفيه

شيء

شيء اذ ليس هذا اصلا كليا لانتقاضه باسماء الاعداد فانه يحول على عشرة الا
ثلثة مع انها ليست عامة اتفاقية فتنبه لذلك قوله بل الفص جزؤه فيه شيء
لان الجزء اذا انعدم ينعدم اسم الكل كالواحد بالنسبة الى العشرة واذا ازال
الفص مع بقاء الحلقة فلا يزول اسم الخاتم بالكلية بل يسمى خاتما بلا فص فتامل
قوله هذا التوزيع الخ انما خص هذا بذكر التوزيع دون ما قبله من مسئلة الوصية
لان المقصود بالتفريع في قوله انما هو لبيان ثمرة كون العام يوجب الحكم قطعا
فلهذا جاز نسخ الخاص به ولا يجوز تخصيص الآية المذكورة بخبر الواحد لانه ظني
والعام قطعي وهو قوله مما لم يذكر واما مثال الوصية فليس تفريعا على كونه
كونه قطعيا بل مثال المساواة العام للخاص في ايجاب الحكم عند التعارض
على ان الخاتم ليس بعام حقيقة فلا يكون مما نحن فيه وان كان المثال لا يلزم
مطابقته للواقع فهذا هو النكتة في تخصيص هذا النوع بذكر التفريع دون ما قبله
وان كان يمكن ان يطلق على الاول تفريعا ايضا في الجملة قوله وهو ما روي انه
عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم رواه بعضهم
عن البراء بن عازب ولم ير وكذلك وصححه الغزالي في الاحياء وعليه عهدته
ولكن روى ابو داود في المراسيل من جهة ثور بن زيد عن الصلت رفعه ذبيحة
المسلم حلال ذكر اسم الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى
ورواه البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكيت وقال
روي عن ابي هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو
ضعيف قوله فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين ولئن سلم
ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق
والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الآية تقتضي
حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر
اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب
بان الاجماع لا يصلح مخصصا كما سياتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله
في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر حالة الذبح لا غير قوله فان قلت
التخصيص الخ هذا السؤال مع جوابه الى قوله وهو ترك الذكر ينبغي ان يذكر في
دليل الشافعي لا في دليلنا فانا لا نجوز التخصيص قوله قلت حاصله ان
الآية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة
والمتردية والنطيحة والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص في تخصيص العمد

اي حديث ابن عباس موصولا
وفي سنده ضعف قال البيهقي

منه لبقاء عيره تحته قوله وهو ترك الذكر اي هنا لكونه ما يجب تقريره ويذكر دليل
الشافعي قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الخ اشارة الى دليلنا وهو رد
لما قاله الشافعي من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد بالناسي
غير مستقيم لانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر تقديرا لان الشرع اقام
الملة مقام الذكر في هذه الحالة للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا
مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق
التخفيف هذا على مجازات ما في الكتاب وللقائل ان يقول جعل الناسي
ذاكرا انما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل
اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين المشترك فيه
قوله او زنا اي زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا المحصن قوله فلما لم يبطل دون
الحقين فاعلاهما اولى فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الادنى عدمه في الاعلى
اذ الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن في الجناية اليسيرة
فعدم امنه لكثيرها اولى لانك اذا شاححت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره
من القاعدة فمسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجناية المبنية على
المشاحة ولكل مقام مقال قوله ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة قال بعض الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعيذ عاصيا
واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة
قوله والآية تتناول الانفس دون الطرف فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال
للزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول
فان قلت معناه صار آمنا ما دام فيه قلت هذا تقييد بلا دليل قوله وللقائل
ان يقول الخ يمكن بان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك التعرض
له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض له قوله راجع الى البيت
لانه هو المذكور لا الحرم فيحنث والنزاع اي هو في داخل الحرم قوله لانه اذا وقع النزاع
الخ يعني لكن ان اقام النزاع في جانب اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالآية
على الشافعي في عدم امانه اذا دخله غيره ووجه الصحة انها نص في المقصود
لان الضمير للبيت واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم
الفرق بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه
كي لا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول

واذا اقام ... مقام الذكر كان ذاكرا لا تاركا ٥

فيه

فيه دون الحرم قوله فالالزام بالآية متعذر لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول
دخول البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له
ايضا والشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم قوله بل هي ظهور قدميه في الصخرة
وغوصه فيها الى الكعبين وبقاء ذلك الى الآن دون سائر آيات الانبياء
ولهذا قيل فيه آيات بينات بالجمع ولو كان المراد ما قيل في كون البيت متعبدا له
لقيل فيه آية بينة بالافراد فتنبه لذلك قوله فان لحقه خصوص الخ اختلف
اهل الاصول في العام المخصوص هل هو حقيقة ام لا وتحرير موضع الخلاف ان
التخصيص بذلك غير مستقل او بدليل عقلي لا يؤثر في تغيير العام عما كان
بالاتفاق لعدم مورث الشبهة وموضع الخلاف العام المخصوص بكلام مستقل
واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقال
الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر
والا فمجاز وقيل غير ذلك قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ عمل التخصيص
عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث
الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة
يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والمستثنى الى المستثنى منه والغاية
الى المغيا فالصفة توجب القصر على ما توجد فيه نحو في الابل السائمة زكوة والاستثناء
يوجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض
التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا على البعض
الذي جعلت الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل قوله وللقائل ان يقول
الخ الجواب ان قرينة الاضافة على دليل العقل على التخصيص لا انها مانعة منه
قوله وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل اي من قبيل
التخصيص بالعقل يحكم بالضرورة انهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف
في حقهما وخطابات الشرع انما هي للمكلفين لا يقال فيه نظر لانه لا يمنع النصوص
لعدم التكليف لانا نقول التناول بقطع النظر عن العقل والعقل يخصهما بالاخراج
لانهما لا يفهمان مضمون الخطاب وخطاب ما لا يفهم قبيح لانه يؤدي الى تكليف
ما لا يطاق وهو هم قوله وعن الحق يخدر او تيت من كل شيء فانه لم يشاهد لها
كل شيء ناتيا اذ لم تؤت السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول
الشيء لذلك ومن جعل هذا من قبيل التخصيص بالحس فقد تسامح فان المدرك بالحس

فانه العقل

نخ

بدوان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو العقل لا غير **قوله** وبقوله متراخ عن الناسخ فانه وان كان مستقلا لكن ليس مختصا لكونه متراخيا

قال بعض المحققين القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي انتهى ويمكن ان يقال اصطلاح الاصوليين على اشتراط المقارنة في التخصيص ولا مشاحة في الاصطلاح وما ورد من التخصيص متاخرا لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخى يكون ناسخا **قوله** لا داخلا في ماهيته بان يكون جزءا منه بحيث لا يوجب تخصيص الا مع المقارنة مع تجويز التخصيص في المرة الثانية بالمتاخر بخبر الواحد والقياس كما صرح بعض المحققين من الشراح فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متاخر في المرة الثانية فلا فرق بينه وبين التخصيص في كون كل منهما يكون بدليل متاخر قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض فان قلت قد يكون النسخ رفعا عن البعض قلت رفع الحكم في النسخ ثبت مقتصرا عند وجود الناسخ في الزمن الآخر بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم مسلوب التخصيص المخصوص من اول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام ابتداء **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان المراد عنه بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل مخصوص لان يصدر امعا من النبي عليه السلام يؤيده ما قاله بعض المحققين ان العام والخاص ان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان علم جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره والآخر منسوخا لتقدمه **قوله** فيمكن ان لا يعرف تاخر دليل الخ ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة داخلة في ماهية التخصيص وهذا يقتضي انه اذا علم تاخر الدليل الثاني لا يكون مخصصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتاخر كخبر الواحد او القياس فانه يسمى مخصوصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها شرطا له اول مرة كما قال بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لانا نقول ذكرنا شرطا على التخصيص فان عمله باعتبار العمل لا لذاتها **قوله** والعام اذا خص تخصص افراده بغير مستقل يكون

اي الاضافة ولا منازعة بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء

حجة

حجة بلا شبهة كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا يقبل التعليل **قوله** ان كان المخرج معلوما فيه لانه ان كان مجهولا يورث جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الآن يتبين المراد **قوله** وان تخصص بمستقل يعني غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافي القطعية واطلاق التخصيص عليهما مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد الشارح التخصيص بكلام المستقل وان اطلق ذلك **قوله** فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول الخ حاصله انه يصح ان يمثل باية الربوا للقسمين بالاعتبارين ومثل ايضا بالمخصوص المعلوم بالمستامن فانه مخصوص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره **قوله** حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصلح معارضا لغير الاثنين للعام المخصوص حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك الى ان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوي وميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان نظيره لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع كما خص الشيوخ والبجايزي وكما في نص الربوا الملحقة البيان في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس وكما في اهل الذمة لا خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى بعلة ان كونهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس **قوله** مع ان الكافر والقاتل خصا منه لك ان تقول انما خصا منه بقوله عليه السلام لا يرث الكافر ولا المسلم الكافر رواه الستة في حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شيء رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان تدعى الشهرة فيهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر الميراث خص بقوله تعالى ولن يجعل الله

للكافرين على المؤمنين سبيلاً على انه يمكن ان النبي عليه السلام خص آية
الميراث وقت النزول باذن من ربه لا برأيه قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
الحديث رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابي وقاص والزبير والعباس
والازواج الطاهرات التسع قوله مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة
من غير حرز مخصوص بالاجماع فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصاً لاشتراط
المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب بان المخصص في الحقيقة
سند الاجماع وقد يكون سنده مقارناً في نفس الامر ولك ان تقول سند
الاجماع قد يكون ظنياً كخبر الواحد والقياس فكيف يصلح مخصصاً قوله يعني
ان دليل الخصوص الخ حاصله ان دليل الخصوص مستقل من وجه دون وجه
والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية دفعاً للترجيح من غير مرجح فيعتبر دليل الخصوص في
المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفي المجهول بالناسخ والاستثناء
المجهولين وفي كل من الاعتبارين شك في سقوط حجية العام فلا يبطله حجيته
الثابتة بيقين بل يمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتاً من وجه
دون وجه قوله لان كلاً منهما ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم
يعني ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارناً
لان التخصيص بطريق رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتاً والاستثناء
تكلم بالباقي بعد الاداة لا ان المستثنى دخل في الصدر ثم خرج بل كانه لم يتكلم
قوله كالمستثنى المجهول فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذلك
يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى ظهور البيان فكذا المخصوص
المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول
قوله يبقى اي العام كما كان قطعياً قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولاً
يسقط بنفسه ولا يرتفع الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم
فكذا المخصوص المجهول يسقط كانه لم يرد ولا يؤثر في العام قوله وقلنا يبقى
حجة يعني عملاً بشبه الناسخ ولا يكون قطعياً عملاً بشبه الاستثناء قوله
يحتمل التعليل لانه نص مستقل هذا باعتبار شبه الناسخ فان قلت الناسخ
من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار قلت المشابهة
من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله
من حيث الحكم هذا قوله وذلك القدر مجهول الخ اذ لا يعلم القدر الذي يصير مخصوصاً

في الباقي

من الباقي بالجهالة ما دخلت تحت العلة لان اي فرض يفرض من العام يحتمل
ان يكون داخلاً تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصوص وخارجاً عن العام
بالقياس على المخرج فيصير الباقي تحت العام مجهولاً فيكون مجملاً فيتوقف على البيان
كذا قالوا قوله اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدر لانه بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه
فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدماً والعدم لا يقبل التعدية فيكون ما
وراء المخصوص معلوماً فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك في عدم
الحجية والحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار
الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصلاً
ليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعيها كالآية المؤولة والخبر
الواحد قوله فان قيل ينبغي الخ هذا السؤال لا حاجة اليه لتقدم ما يغني عنه
قوله لان موجب العقل لا يختلف لان العقل لا يخطئ وانما يوقعه في الخطاء
الوهم قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك
يختلف باختلاف المجتهدين قوله فان قلت دليل الخصوص لا شك انه ناسخ
والاستثناء الخ هذا السؤال يقوي ظاهر الورود واورده كثير من الشراح واجاب
عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ
وان استقل لكن التعليل فيه يفضي الى معارضة النص وهذان قد انعدما
في دليل الخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضي الى
المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا لانه لا خراج بعد الادخال
والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم
تعليل المخصوص اذ المقتضي موجود والمانع مرفوع واما الجواب الذي
ذكره الشارح ففيه قلاقة في جهة التركيب والنظم وكان يكفي في الجواب
ان يقول قلنا المانع في التعليل في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ
عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضاً للنص
ومبطلاً له وفي دليل الخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله
اي صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدركة غير محتاج اليه بل
ليس له معنى الا بتكلف زائد قوله اذ لو علل اي الناسخ لصار القياس معارضاً
للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ
وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل

للمعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصوص المعلوم مبين ان القدر
المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه لامعارض للنص واذا كان كذلك احتمل
التعليل فجاز تعليله لعدم لزوم الفساد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص
انه اذا كان علة بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل الفروع يكون على
وفق عمل الاصل **قوله** لانه جعل قبول العقد الخ وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب
فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما
دون الآخر وهذا الشرط مفسد وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون
محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار
شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر في منع السبب
فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا **قوله** فان قلت
لم لم يجعل ابو حنيفة الخ هذا السؤال وارد على المشبه به في السؤال الاول على مسئلة
الكتاب والجواب عنه قول المص فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن
واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى **قوله** لان العوض في البيع ينقسم الخ حاصله الفرق بين
البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من ذلك
فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من الثمن ومستحقا به فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح
فانه لا يوزع فيه لعدم قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار المزاحمة
فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو
بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا
مسلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام
كما في تعدد المبيع بعد تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز الانقسام
حتى لو اشترى عبدين ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام
الصفقة فقولهم العوض ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام الصفقة او بعد
تمامها في التفرق بالاجنبية ومن لا يصح نكاحها ليس بجنبية اذ ليس فيه تعدد العقد
معنى حتى يكون نظير ابل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا انظر لاصل المسئلة وهو
ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل **قوله** وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ
ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لا حكما وكذا العبد الذي
فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من المبيع كنسبة دليل الخصوص
من العام ونسبة محل الخيار في البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام **قوله**

فمن حيث

فمن حيث انه داخل الخ اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب على
خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه ينقل الملك في الاثبات
والخيار ثبت بخلاف القياس فلو دخل على السبب تعلق حكمه ايضا ضرورة
واذا دخل على الحكم ترك السبب على حاله تقليلا بادنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية
بقدر الامكان وبين ان الاثبات لا يحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط
لا يحنث هذا فاعلم ان المسئلة المذكورة في المتن على اربعة صور الاولى
ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما
بالف صفقة واحدة على ان البائع والمشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام
الثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه
بالخيار في سالم الثالثة عكس هذه وهي ما لو باعهما بالفين كل واحد منهما
بالف على انه بالخيار في احدهما الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين
على انه بالخيار في احدهما فلرعاية شبه النسخ صح البيع في الاولى ولرعاية شبه
الاستثناء لم يصح في البواقي وبيان الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح
جانب الصحة فيلايم شبه الفسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن
او كليهما يرجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان كل
واحد من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان الاستثناء يوجب ايضا
صحتها لكون المستثنى معلوما واما في الثانية فلان شبه الناسخ يوجب لزوم
العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب
فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العقدين في العبدين فلا ينعقد
بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم
فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية
الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا
للفساد مع انه معلوم **قوله** فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ومثال البيع
بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على
قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال البيع
بالحصة بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبقى
العقد في الباقي منهما بحصته وتنفسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارية
غير مفسدة للعقد **قوله** لانه ان انعدم القبول يعني معلومية محل الخيار وثمنه **قوله**

فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلانه شبه الاستثناء يوجب صحتهم

مطلب
بيع بالحصة ابتداء مع بالبقاء بقاء

والناسخ المجهول يسقط العلة بقضيته اذ لا يصلح لقضيته **قوله** فان ثبتت جهالة الثمن طارية الخ هذا السؤال وارد على ما اذا اعتق محل الخيار ولم يفصل الثمن وهي الصورة الثالثة وذكر القاضي في هذه الصورة انه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد الذي فيه الخيار يبقى في الآخر على الصحة لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض داخل في الحكم فيمنع ثبوت الحكم في احدهما وصح الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في جمع الحر فيبقى الايجاب في الآخر بحصته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز **قوله** وان كان معلوما يكون معللا لاستقلاله فان قلت الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كما مر فكيف يثبت في دليل الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار عدم التعليل فيرجع البيع الى الحكم لا انه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة انما شبه من التعليل وكل وجهة **قوله** كالبيع المضاف الى حر وعبد وكذا الى حي وميت او خل وخمر او مذكاة وميتة فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيها مع انه اوردها نظير شبه الاستثناء قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحر لا يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا **قوله** فانه باطل فيه بحر فان البيع باطل في الحر فاسد في القن حتى ان الملك ثبت فيها بالقبض **قوله** لان الحر لم يدخل تحت الايجاب الخ علل الفساد في العبد وافراته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذلك لا يجوز وثانيهما ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد ان قبول العقد فيما لا يصح البيع فيه شرط ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع في افساد الشرط وليس بشيء ثم لو سلم ففيه نفع لان تبدل قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربوا او يقال ان جعل قبول العقد في كل من الشيئين شرطا لقبوله في الآخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما فلا اشتراط

وفي صورة

تصحيح نسخه

وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان كون الشيئين في الايجاب يقتضي جعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي ان يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء القن او المكاتب او المدبر او ام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينفذ بيع المكاتب برضاه في الاصح والمدبر بقضاء القاضي وام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف الا انهم باستحقاقهم انفسهم العتق في المال رد البيع فيهم **قوله** قيد بقوله بثمن واحد الخ انما قال بوحدة الثمن ليكون النظير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح بيع العبد عندهما باسمه بمقابلته خلافا لابي حنيفة فانهما يقولان ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسري الفساد من احدهما الى الآخر وهو يقول الصفقة متحدة فيها لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة **قوله** على اختلاف المذهبين يعني مذهبنا ومذهب الشافعي فمن كان يقول ان موجبه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن يقول به بعده كما هو مذهب الشافعي **قوله** في المتن بخلاف الاستثناء الى قول الشارح للتعليل يشير بذلك الى الرد على اعتبار الكرخي شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله ان يقول ان شبه الناسخ اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد فكان بمنزلة وصف غير قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب به العمل الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لا تضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة الاستثناء **قوله** لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيسقط حتى كانه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق **قوله** وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعيا **قوله** كما ان الناسخ ليس يحتمل له هذا يخالف ما مر في مراعاة شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه مستقل ويمكن ان يقال المشابهة ثم من حيث الصيغة فقط وهي في هذه بحيثية يقبل التعليل واما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه

مطلب بنفذ بيع المدبر بقضاء القاضي ٥

قوله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري او المستحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي للدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما او استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل للبيع لقيام المالية ولهذا يجوز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما الخروج بعد تناول الايجاب اياهم فلضرورة تعذر التسليم في الميت ولصيانة حق المستحق في الاستحقاق ولصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد قوله وهو مذهب عامة الاصوليين تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا قوله وعن الرابع الى هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من انه لا نسلم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي شبه الاستثناء لا يوجبها شبه الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام شبهة ينزل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فالرد على قول الكرخي ردٌّ على الشق الاول من القول الرابع قوله وان كان معلوما فكالاستثناء الخ هذا يخالف ما تقدم في تعليل الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمآل والجهالة انما يكون بقبول التعليل وههنا الاستثناء مشابهة الاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه واحد ولكل مقام ما يناسب قوله والعموم اما ان يكون الخ اختلفوا الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالسارق والسارقة والرابع النكرة في سياق النفي والخامس الفاظ التأكيد مثل كل واخواته وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز في غيره وقال الاشعري وهي مشتركة بين العموم والخصوص وقال الآخرون بالوقف وعدم الحكم

مطلب الفاظ العموم

عليها

عليها بالحقيقة والمجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لا ندري اهي موضوعة للخصوص او للعموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انه للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في وجوده قوله او بالمعنى لا غير بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى قوله كرجال الخ العام صيغة ومعنى اما ان يكون له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انها عام يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى الثلثة عند وجوده وهو مذهب الجبائي واختاره المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو ما يتناول العشرة فما دونها الى الثلثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكرا لكونه ظاهرا في العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا قوله سواء كان جمع قلة واوزان جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمع الصحيح المذكر والمؤنث كذا ذكره ابن الحاجب قوله وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلثة عند وجوده للتيقن قوله سلمنا ذلك الخ ان قلت هذا الجواب الخ وهو التسليم انما هو في القطعية والسائل ادعى انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان الغرض في هذا التسليم ويمكن ان يقال هو في الثلثة قطعي وفيما عداه ظني فلا نسلم عدم احتمال الظن والمانع القطعية استلزام احتمال الظن فتأمله قوله كوجوب العام الثابت بطريق الآحاد هذا تشبيه للنفي لا للمنفي قوله وقد صرح فخر الاسلام بهذا الجواب عن الاعتراض الخ وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب انا لا نسلم احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه قوله وكذا قال الزمخشري في بحث جمع الآي بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في جمع المنكر الاولى ان يقول من جمع المنكر وحاصله انا استدل للناقل على كونه عاما لجواز الاستثناء منه لان الاستثناء معيار العموم ولك ان تقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل

حيث عد جمع المنكر وهو رجال من اقسام العام بصيغته ومعناه

وبوانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ولا قائل به فان قلت قولهم الاستثناء معيار للعموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى دخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالف بل هو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيده وايضا ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزاءها محصورة قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما ان سكت وهذا آية العموم فاذا تكلم بالا دل علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لا داخل الصدق عليه ولذا قيل الاصل في الاستثناء الاتصال ومرادهم معيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى في العدد ليس بعض افراد بل بعض اجزاء لان العدد يتركب من اجزاء لا من افراد كما تقدم قوله وقوم مثال للعام بمعناه الخ وقوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء كذا في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه نحو رهطين وارهط وقومين واقوام والقوم دخل الآلة متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخله جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخله واحد لم يستحق قوله فكل من زاره يستحق الاعطاء فلو زاره واحد يستحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان في الاولين لا محالة واما في الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المص يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكنهما في الاخيرين يعمان عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من تأتيني فله درهم يستحق كل واحد يأتيه الدرهم ولو قال اعطي من اتاني الا درهما يستحق جميع من فيها درهما لا كل واحد وهكذا ذكر بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح في قوله واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق من زاره العطية وظاهره انه عموم للانفراد لا الاشتمال قوله ولقائل ان يقول الى الجواب الى قوله

لفظ قوم

انما هو

انما هو التقييد باولا والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقرينة توجب لا يصير محتمل العموم في نفسه بل هو على ما كان عليه في الحقيقة ولذا يقال سقط عمومه لكن اذا فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا لو دخل عشرة معا يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق دون جماعة قوله فالاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا قوله اما في الخبر فظاهر اي احتمال الخصوص في الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني ويريد واحدا فان المخبر اذا قصد بعبارته شيئا بعينه كانا خاصين فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم قوله واما في الشرط فلما قلنا من المسئلة يعني في احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص في المتفيد انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا قوله يعني الكثير الشائع الخ الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والسابق في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشائع وهذا هو المراد ههنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه قوله لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه احمد والبخاري ومسلم قوله كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لم يعقل والصفات من يعقل كقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض والاكثرون انها تعم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر مجازا ومع فقول الشارح ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فيه شيء اذ يصح على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى قوله وضعا مبهمة الخ المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان من موضوعة للعموم وانه حقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الخ فان ظاهره ان عموم من وضعي لا اجتهادي لانهما متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتأمل قوله كما يعمل بهما ابو حنيفة في قوله اي في قول القائل من شئت من عبيدي

خاصين ولو لم يقصد شيئا بعينه كانا عامين

مطلب بيان خلاف الشارح
استعمال ما

عتقه فاعتقه فانه لايكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا اعملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان فان قلت اى واحد لا يعتق على قول ابى حنيفة قلت الاخير فيما اذا اعتقهم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى **قوله** باضافة المشية الى العام وهو من شاء العايد الى من العامة فانقطع التبعيض وجعلت من للبيان بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة فانه لايعلم من هو وقد وصف من بصفة عامة وهى المشية فان في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم الصفة مع الموصوف ولا منافاة بين كون من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتداء ولما كانت صلتها فعلا تضمنت معنى الشرط ولهذا دخلت الفاء في خبرها فافادت معنى الشرط مع كونها موصولة حقيقية **قوله** لان المشية اضيفت الى خاص وهو ضمير المخاطب **قوله** فوجب العمل بهما اى بكلمة من ومن بمعنى بعموم من وخصوص من لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتق الكل **قوله** كذا قاله الشارح يعنى فى وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد بعضهم وهو سراج الدين الهندى رحمه **قوله** لكنه ليس بصحيح الخ فيه شئ لان كلامنا فيما اذا كان فى الكلام ما يحتمل الخصوص لكن فيتقيد باضافة المشية الى خاص امااذا لم يكن ثمه شئ يحتمله فليس كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الى خاص فتامله **قوله** فالتبعيض متيقن على التقديرين لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فتحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك **قوله** والظاهر انه تعلق المشية بالكل فلا بد من انواع التبعيض التبعيض فكذا قال بعض المحققين وفيه شئ الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشارات متعددة لا باشارة واحدة حتى يكون تعلق الاشارة لكل فرد امر باطنى وانما يتم ذلك لو اعتق الكل باشارة واحدة **قوله** ولقائل ان يقول الخ اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجب عنه والجواب انه لو نافت بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكلى على الجزئى والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكلى محصلا بالجزئى مطلقا ومعنى الجزئى محصلا بالكلى من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان فى وجه دون وجه فتعلق لحصول متيقن **قوله** لان الشرط ان يكون جميع ما فى بطنها

غلاما

وجها قوله من شاء من عبيدى وقوله من شئت من عبيدى

يتحمل

الاجناس

غلاما ولم يوجد الخ فان قلت لو ولدت غلامين لايعتق ايضا لعدم الشرط فما فائدة ذكر الجارية مع الغلام قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف فى اصل وضع المسئلة والتبرك بهم **قوله** والسماء وما بناها الخ قال بعض المفسرين اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية قيل والقادر العظيم الذى بناها **قوله** وكذا من يجئ بمعنى ما الخ فالمصرح اقتصر على الاول اختصارا واعتمادا على الفهم الجيد **قوله** وتدخل ما فى صفات من يعقل قال بعض الشراح يعنى على سبيل المجاز ومعنى ايضا اى كوقوعها موقع من عند من خص لا عند من عمم انتهى وظاهر عبارة الشرح انها حقيقة فى هذا الاستعمال وهو انما يتم عند من عمم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك **قوله** تقول ما زيد فيقال فى جوابه الكريم الفاضل او غيرهما من الصفات وقيل هى للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول انا رسول رب العالمين سال عن الجنس فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام وموسى عم لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته المتمايزة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال على زعمه وان كان فى غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزء به وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولما راهم موسى لايفطنون لما نبه عليه فى المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون **قوله** كلمة كل عامة بمعناها الخ كلمة كل محكمة فى عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا تقع عليه خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انه لا يقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شئ واوتيت من كل شئ مخصوص على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان عمومها شمولى وعموم من وما بدلى والبدلى مقدم على الشمولى لتنزله منزلة البسيط من المركب **قوله** حتى يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة يعنى لو تزوج امرأة فحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لا يقع الطلاق عليها ثانيا لانحلال اليمين فى حقها بالمرة الاولى **قوله** اوجبت عموم الافراد اى بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن علية

مطلب مسئلة عجيبة ٥

سالته عن حقيقته او عن ذاته ٥

اى قال من جواب الشارح

كلمة كل ٥

[illegible]

مطلب كل المجموعي كل افرادي

وهذا معنى الكل الافرادي حتى لو قال لرجلين لكل واحد منكما على الف لزمه
الف لكل منهما لزوما لا يشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما على الف
حيث يجب عليه الف واحدة يكون لكل منهما شطرها **قوله** فان دخلت على المعرفة
اوجبت عموم اجزائه نحو اشتريت كل العبد وهذا معنى الكل المجموعي والاول
معنى الكل الافرادي **قوله** اى يكذب اخ لان قشره من اجزائه وهو غير ماكول
قوله فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق اى كل وقت يقع منى تزوج
على امرأة فهي طالق فيه فيطلق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى
انقضاء الثلث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ما سيحدث
من الملك وهو غير متناه وفي رواية المنتقى عن ابي يوسف وهذا اذا كانت
المرأة منفية فلو ابهم وقال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة
طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج
كما مثل به الشارح اما اذا لم يدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق
فالتكرار ينتهي بانتهاء الثلث حتى اذا تزوجت بعد الثلث بزوج آخر وعادت
اليه فوجد الشرط في الملك الثاني لم تطلق عندنا خلافا لزفر **قوله** ويثبت عموم
الاسماء فيه اى في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الاسماء المستفاد
من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو
الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلما قصدي وعموم الاسماء
ضمني وفي كل بالعكس **قوله** اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع وهذه
بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من
توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد **قوله**
اى يكونون مشتركين فيه ويصير النفل واجبا للاول جماعة تدخل لان كلمة
الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول
على غيرهم كشخص واحد في انهم اول فكان لهم نفل واحد بينهم جميعا **قوله**
لان كلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل اخ لكن ان تقول عموم الكل على
سبيل الانفراد وعموم الجميع يحتمل ان يستعار على سبيل الاجتماع ولا شركة
يصح الاستعارة **قوله** فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقة الجميع لانها
حقيقة في الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل
بالحقيقة حمل على كل صونا للفظ عن الالغاء فيما قصد التنفيل لاجله وهو الجلادة
وحملا للفظ على اعم المجازين الملحوظين من كل وهو استحقاق الاول للنفل

الافعال ضمن عموم

مسئلة لطيفة
فاذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فان تزوج ... [illegible]

واحدا كان

واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحقت النفل بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة فيه اجلى **قوله** واجيب عنه اخ حاصل الجواب ان الجمع بينهما
انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا لا يوجد الا فرد واحد او اكثر
على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما **قوله** وللقائل ان يقول اخ مناقشة
في الجواب وهو ظاهرة وحاصلها انه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا
وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الاخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة
لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور
بل متحقق وح فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع
في الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع **قوله** ليصح الحمل تارة
على حقيقة الجمع اخ هذا علة للوقوع المنفي **قوله** ولا معنى للجمع اخ دفع لايهام
ان يقال ليس ثمة جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافي
ارادة الاخر فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة
وقوع كل واحد وههنا كذلك واجاب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان
متحققا لكن في حالتين مختلفتين واما يستحيل ان لو اريدا معا في حالة
واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة التكلم وان لم يخل عن ارادة احدهما
ولكن قد الغي اعتبار افراد الحاجتك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز
وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن ذلك الارادة وصيرورتها كان لم يكن
قوله فالاولى اخ ذكر ذلك بعض المحققين لانه في عند الشارح وحاصله ان
هذا الكلام صار مجازا عن ان السابق يستحق النفل منفردا كان او مجتمعا
فردا من افراد المجاز ومندرجا تحت عمومه لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك
الاولى لان الجواب الذي اجاب به بعض الشراح في سقوط الاعتراض على
كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق المنفرد
لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد **قوله** وهو ادل في حق من تخلف
فان قلت هذا ظاهر فيما تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا
الكل في الحكم قلت لا استحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا
فان قلت فلو تخلف الامام ينبغي ان يعطوا الصدقة لتخلف بالنسبة
اليه قلت لا لان الامام لم يدخل في عموم قوله تعالى والتخلف انما يصدق
على من دخل في عموم قوله **قوله** فسقطت على كل الاحاطة اى بقرينة او لا
ولو لم يقيد بها ولا فكل من نفل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة

واستحق النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل ولو كان غيره كلمن ان الشرط وهو الدخول اولا

و عدم قرينة المجاز قوله فلما قرن بمن سقط عموم من فيه وضع المظهر موضع
المضمر وهو لا يكون الا لنكتة كما عرفت في محله والاولى سقط عمومها قوله
حمل المحتمل وهو من على المحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق ولم يوجد فلو
ان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول
من كل وجه فتوفرت فيه معنى من واما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل
الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهو ارادة التشجيع على ما تقدم
فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعارة فيما
اذا دخلت الحصن جماعة معًا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في
كل اذا دخلت عليها او يكون للكل نفل واحد فيشتركون فيه كما في جميع
اذا دخلت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي
استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعار
وعموم ليس بحقيقة ليس لها وانما يثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة في سياق
النفي وما يثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححًا للاستعارة لانتفاء شرطها
وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة
ليست بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس لو كان العموم حقيقيًا لما كان
اعني عمومها والعام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة
لعدم اللزوم المصحح لها قوله والنكرة في موضع النفي تعم من الفاظ العام النكرة
الواقعة في موضع ورد فيه النفي ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم
ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك
قد يكون نفيًا بان يكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما في رجل
او لا رجل في الدار وقد لا يكون بان يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لا رجل
قائمًا فانها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يتقيد كلامهم
بكون النفي للجنس قوله لقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فمن قرأ بالرفع هو
نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اما من قرأ بالنصب وهو
ابن كثير وابو عمرو فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال صاحب
الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة يوجب
الاستغراق وبالرفع وهي قراءة ابي الشعثاء يجوزه ذكره الامام الرازي
في تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية لا نفي
لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لانه لو ثبت

عموم من ليس بحقيقة

مطلب النكرة الواقعة في سياق النفي

فرد من افراد

١٠٠

فرد من افراد الماهية لثبت الماهية وهذا يفيد ثبوت فرد واحد قوله والدليل
عليه الاجماع الخ اي الدليل على عموم النكرة المنفية النص والاجماع اما النص
فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورًا فانه استفهام
تقرير وتبكيت يعني انزل الله التورية على موسى وانتم تعترفون بذلك
فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق
ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله
على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر
شيئًا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي
لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل
بعضها على بعضهم واما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعًا
ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق ليكون اثبات
الواحد الحق تعالى توحيدًا فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيًا لكل
معبود بحق والله تعالى اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضًا في القول
وهو ممتنع في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت المنفي بصدر الكلام مفهوم كلي
كالاله والماخوذ في مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله يعني ان لفظة
الله علم للمعبود بالحق الموجود اي خالق العالم الا انه اسم لذلك المفهوم الكلي
كالاله ثم لا يخفى ان المستثنى ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف
اي لا اله موجود الا الله فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس فيكون ابلغ في الرد فالجواب ان هذا رد
لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي
الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده
ونفي اله لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مفرغًا من موقع الخبر لان المعنى لا على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى
على نفي مغايرة الله تعالى لكل اله قوله وانما يصح ذلك اي كون كلمة لا اله الا
الله كلمة التوحيد اجماعًا قوله ووقوع بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم
الاستدلال بالآية على الاجماع لكان انسب قوله لان السلب الجزئي
لا يناقض الايجاب الجزئي لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان
ليس بحيوان وكل انسان حيوان قوله وفي الاثبات تخص لا يخفى ان

مطلب بيان كلمة التوحيد

فيه دخل للنساخ

النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله علمت نفس وقوله تمرة خير من
جرادة فى موضع الاثبات مع انها تعم قوله قيل المطلق هو ما دل على الماهية من غير
دلالة على الوحدة الخ للقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة
واحدة فان قلت لو تعرض المطلق لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات
وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات قلت المراد ان
ذلك ليس بلازم بل هو امر زايد لجواز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد
منها او ما صدقت عليه واحدا كان او كثيرا ولهذا فسره المحققون بالشايع
فى جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلى
مشترك من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما فى علامة لا
للوصفية والتانيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة
قوله وللقائل ان يقول نقل عن الشافعى رح الخ قلت النقلان صحيحان
عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابى فى الحكم وهناك استدلالى
على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقيا وهناك الزاميا والالزامى لا يلزم
ان يكون مذهبا للمعلل بل يكفى فيه ان يكون مذهبا للسائل وان كان
منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد
تنافيا والحق ان النزاع لفظى فان القائلين بالعموم لا يريدون شمول
الحكم لكل فرد حتى لا يجب فى مثل اعط الدراهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى
مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل
المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير
رقبة اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم
جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان
جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان يقال
انه ليس منه فان فيه اما زايدة او هى معنى الشرط وبه يقتضى بعموم النكرة
كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجردة عما يقتضيه والكلام فيه قوله
وما قال بعض الشارحين سمى الشافعى المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين
فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى
ضعفه وجه الضعف ان الشافعى رح ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا
باصطلاح وعلم المنطق كان فى زمنه لم يتداوله الناس وليس عند

المناطقة

المناطقة ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلى والجنس
قوله بل باعتبار ان الرقبة اسم للعبيد كما خلقها الله كذا فى الصحاح ولم يتناول
الزمنة لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلقة والخلق عما
يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى فى الملك امتنع جواز
المدبرة قوله ويمكن ان يجاب عنه عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول
ان النزاع ليس فى جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها عند
الاطلاق ينصرف الى الكامل لما عرفت ان المطلق ينصرف الى الكامل الخ وليس
مرادهم الخ الان تناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبهة المجاز من حيث
استعمال اللفظ فى بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجئ تمام
تحقيقه فى باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى قوله وعن الثانى
اى الاعتراض الثانى وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناسب
ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول قوله ان فات الجنس الخ فان قال
انتم قلتم ان الرقبة حقيقة فى السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء
بكل واحدة منها فاخرجتم المعيبة بما ذكرتم من التعليل بيان ذلك لانه تقييد
النص بالمعنى وهو لا يجوز قوله حتى لو قطعتا لا يجوز لفوات جنس البطش
بالكلية قوله فلا يندرج تحت المطلق وحاصله ان المطلق ينصرف الى الكامل
حقيقة وان بقى شئ من جنس المنفعة معتبر ابكماله فيثبت بما ذكرنا انا قائلون
بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماءنا خارج اغلاقها ان يلحق
بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات قوله فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة
الى المطلق الخ هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لا انه من تتمة الاقوال
بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين
وجعلهما جوابا واحدا لزيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب الاخير انهم قد
صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين ويجاب بانه
ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ما وضع لكثير محصور او لواحد
بل الاضافى اى ما يكون متناولا للبعض متناول اللفظ الآخر لا لمجموعه فيكون
اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين
يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام
من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر بعض مسمياته وان لم يكن
خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما قوله

مطلب
الحقيقة القاصرة
شبه المجاز

وفيه نظر لان عموم النكرة في البدل حاصل قبل الاتصاف الخ فالجواب انا لا نسلم
ان النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس
وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم
فقيل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا
حل شريف
انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد الموصوف بها فيعم
الموصوف ضرورة عموم الصفة **قوله** فان له ان يتكلم جميع رجال الكوفة
ولا يحنث وان كان ذكره في الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفي
اثبات لكنها عمت لعموم وصفها **قوله** ثم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة
الخ فان رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه
فيه تقديم وتاخير فتنبه ٥
ذات يثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة
الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم تخص الصفة بالموصوف
ويقصر العالم على البشر ونقول الصفة خاصة بخصوص الموصوف **قوله** لان
المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم من غير شيء
يلزمه فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولي لان المولي هو الذي
مطلب قاعدة لانه
لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه وهو شق عليه **قوله** اعلم ان هذا الاصل
وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص اذا وصفت بصفة عامة تعم اكثري
الوقوع الخ ولهذا قال بعض المحققين ان الاصل ان النكرة في غير موضع النفي
قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى
وقيل القاعدة مطردة وتخلف المسئلتين لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج
جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال العلماء وقيد عدم المانع في الاحكام
الكلية غير مشروط على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة
الجزئية والاستقراء الناقص غير ملتزم في امثال ما نحن فيه لا سيما اذا تحقق
المانع في بعض الافراد **قوله** هذا الحكم وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص
بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان الاستثناء من النفي وان
كان في موضع الاثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا
بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من
الصدر وهو موضع نفي عم ما دخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها في موضع
النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا جالس الا رجلا
والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة

فالاستثناء

فالاستثناء باسم الشخص لفظ فيقال واحدا فاذا كانت موصوفة فالاستثناء
مطلب كلمة اي لا تتوقف بالاضافة الى المعرفة ٥
بصفة للنوع فتخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى **قوله** المراد من النكرة هنا
ما فيه ابهام الخ هذا دفع لما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة
فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل
واحد من الآحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ
مطلب الجملة التي ابدا اي قد تكون خبر او صلة او شرطا ٥
والمراد بالوصف الوصف اللغوي لا النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة
او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن
العمل وهو عام نعتت بذلك مع انها مبتدأ مخبر عنه باحسن **قوله** الا يرى ان
الا يوما اقربكم
يوما في الا ان قال والله لا اقربكما فيه عام بعموم الوصف وهو القربان وان
كان مفعولا فيه فرق ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له
قوله اجاب عنه صاحب الكشف الخ قال بعض الشراح في هذا الجواب
بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطئ ومتصل به كالضارب وكما ان
المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك
لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان
الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق بهما
فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين
ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث
يندفع بحث الشارح **قوله** والمتعدي الى الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في
التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده
من الزمان فالمفعول به متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل
الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان
بالالتزام وللقائل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان
الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر
ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالالتزام **قوله** الفاعل ايضا ضروري
الخ رد لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة الخ قد يقال فرق بين ضرورة
الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج
الى الفاعل لازما كان او متعديا **قوله** ويمكن ان يقال في الفرق الخ هذا فرق
في الجملة وليس بقوي على ما لا يخفى ولكن هنا فرق آخر تفرد به بعض الشراح

وحاصله ان ايا الواحد شكل ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق
كل متعلق ضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد على
الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب في تعيينه فيحصل
الاول ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى التخيير الفعل من الاول
لانه انما . تعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل
اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي
وطئته واتيتك او عضته كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع
من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق
واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكر
في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانه تم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضرب
معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز
ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية قوله وهو
مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام وتبعهما المص قوله لوجود الحقيقة فيهما
فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل
وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح
الفرد المتيقن والصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي لان العام
عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فان
كان ما عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عد اللام في دلايل
العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان
الادنى متيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لوافق قول الجمهور في الحكم وان
اختلف الطريق قوله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امراة
واحدة وكذا اذا حلف لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس
الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة
افراده والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوي العموم
في لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء

لانه

لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز قوله يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا لصحة الاستثناء فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا صرف المحلى
عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه
بان القائل بصرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء
فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك يكفي لصحة الاستثناء احتمال
التعدد بل الاستثناء يكون ح دليلا على ان المراد الكل قوله يلزم ان يكون بيان
تغيير لاحد المحتملين وهو احتمال الكل وقد اجتمعت الائمة على انه تاكيد ويمكن
ان يقال بان احتمال الكل يثبت هنا بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار
العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلهم تاكيدا قوله
وبان المعرف باللام الخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له
اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار
الاول كذلك فلهذا عده منها قوله قال الشيخ عبد العزيز هو الامام العالم
العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان (مهم)
صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي وحاشية
المسمات بالتحرير وحاشية على اسولة المجندي وحاشية الهداية وفوائد
على اصول شمس الائمة السرخسي وضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين
الكاكي عند اجتماعه به بربد وصل فيه الى النكاح فاخترمته المنية قال
القول بان الجمع المعرف باللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل
مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق
ثم قال وبالجملة لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رح فلذلك اخترت قول
الجمهور انتهى ما قاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف
للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل
الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد
عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه
ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن
هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما
اختاره فخر الاسلام قوله اولى من حمله على تعريف الجنس وهو تعريف الحقيقة (مبحث لام التعريف ه)
والماهية الذي كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام قوله فتعريف العهد اولى

فيه دخل على الشارح ه

من الاستغراق الخ اعلم ان الاصل هو العهد الخارجي لان حقيقة التعيين وكمال التميز في الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم في الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الشارح رح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو من بين الاجناس الافعال **قوله** كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الاقل المتيقن ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل فاللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر فالواحد متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نم ان ذلك مجهول فان الثلث في ملكه وهو معلوم فكان جائز الصرف اليه **قوله** نكرة في المعنى واذا كان كذلك كان كليا فاذا اريد خارجا اذ هنا تحصل التعريف مع ملاحظة الحقيقة في الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس انما يقصد بالفرد حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل **قوله** فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين وهما معنى اللام ومعنى الجمع في الجملة وان سقط اعتباره فان قيل الغاء معنى اللام لازم على هذا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب انا لا نسلم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان كما مر **قوله** واذا اعيدت النكرة معرفة الخ اعلم ان المذكور اولا اما نكرة واما معرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفا او منكرا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا

في الذكر

مطلب اذا اعيدت النكرة ه

اقل الجمع اثنان ه

واذا كان نسخا لم يكن التخصيص بالبعض تخصيصا الا انها تسمية لان النسخ لا يمنع التخصيص بعده والنسخ بعده لا يكون يمنع النسخ بالمنسوخ ه

في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في الكلام **قوله** كالعسرين فيه اي في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في هذه الآية لن يغلب عسر يسرين وقيل يرفعه وهذا مبني على ان لا يكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى وح يكون التنكير في يسرا للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر فاذا كان تاكيدا لتقريرها في النفس وهو الاصح فلا يرد الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيدا يجب ان يكون معنى الثانية عين معنى الاولى **قوله** وما ينتهي اليه الخصوص الخ اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلثة وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المص رح وهو ان العام ان كان جمعا مثل رجال او نساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد **قوله** ولكل واحد منها صيغة على حدة بل لكل واحد صيغ مختلفة في غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلا يجوز جعل شيء منها لغيره واستعمالها فيه على وجه الحقيقة **قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا نزاع في اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين فيهما حكم الجماعة **قوله** ولما كان للاختين الثلثان جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن اين يثبت ان للبنتين الثلثين فاجاب بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه بالطريق الاولى **قوله** وانما حمل على ذلك جواب سؤال بان يقال لم حملتم الحديث على ما ذكرتم ولم يحملوه على ان الجمع اثنان لغة اجاب بانه انما بعث لبيان الاحكام

البيان اوضاع اللغة وان كان بغيرها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلث لزم الاشتراك
فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون مشتركا معنويا بين الثلث والاثنين فصاعدا فلا مجازية ولا اشتراك
لفظا قوله او على سنة تقدم الامام يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام
على الاثنين كحكم سنة مقدمة على الجماعة في احراز الفضيلة او محمول على اجتماع
الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لنهيه عليه السلام في ابتداء الاسلام
عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم غيلة المشركين بقوله عليه السلام
الواحد شيطان والاثنان شيطان والثلثة ركب ثم رخص
في ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله قوله والتقدم سنة كون المصلين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة مراده بالجماعة الثلثة فلو كان التقدم
سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الا على الثلث وليس
كذلك بل يسن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقديم سنة كون المصلين
جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة قوله بخلاف الجمعة الى بيان الفرق
بين الجمعة وبين سائر الصلوة حيث كان الاثنان جماعة في سائر الصلوة
حتى قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنين
مع ان الحديث ورد انها جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلثة
سوى الامام لئلا يلزم صرف الواو عن حقيقته في قوله تعالى فاسعوا حقيقتها بخبر الواحد
وهو غير جائز عندنا قوله اراد بها فردين فصاعدا اي اراد بالافراد فردين
فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع
واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود
ولا بد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المص فيتناول
لئلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة لمعان
مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض
لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعان بملاحظة وضعه لمعنى آخر
قبله والالفاظ المنقولة دائرة على الفعل وهو يستدعي لحظ المنقول عنه فيكون
وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه قوله مختلفة الحدود اي
اختلافا لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة لجواز اجتماع بعضها مع بعض
بان يكون جزأ له او لازما وسنذكر الامثلة قوله على سبيل البدل اي بان

عمم الجماعة فقد فصل بين الثلثة والجمع بالحكم ه

اي بالطريق قوة السلمين بين الاثنين فاخرجها جماعة في جواز السفر ه

مباحث المشترك

يكون

يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة
الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك وقائما مقامه في وقوعه
تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وبالتم قرأ قوله وله اي للشيء قوله
فبالاعتبار الاول مشترك معنوي الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ
موضوعا القدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك
بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده
وهو الجسم النامي الحساس والمشترك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا
لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانها موضوعة للذهب والينبوع
والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشيء ونحوه
يتاتى فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقايق المختلفة باعتبار
قدر مشترك بينها وهو الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع
للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين
سائر الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا
الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظي في هذه الحيثية
لا انه مشترك لفظي لعدم انطباق حده عليه ولذا قال بعض الشارحين الشيء
عام معنوي على اختيار فخر الاسلام وعام لفظي على اختيار القاضي ابي زيد
لا مشترك لفظي فنسبة الشارح الاشتراك اللفظي الى صاحب التقويم فيه نظر
قوله فعلى هذا وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران يلزم فخ ومقصوده
اندراج هذه الاشياء في تعريف العام لكل من الاعتبارين قوله اما ان
يتناول له اللفظ افرادا باعتبار معنى وهو الحد المشترك الجامع بينها وهو الاسلام
والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار
معنى وتلك الافراد مختلفة الحقايق كالحيوان واللونية والشيء فان كلا
منها يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامي الحساس واللونية والوجودية
وتلك الافراد مختلفة الحقايق وحاصله ان العام هنا ان يعتبر افراده متفقة
الحقايق او مختلفتها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية
والوجودية والاسلام فمتفقة الحقايق وان نظرت الى اختلاف
الافراد في الواقع ولو بالتشخص فهي مختلفة الحقايق فان قلت كيف
يراد بمتفقة الحد ومختلفة الحقايق والحد هو الحقيقة قلت الحد يطلق على
الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود

مطلب الاشتراك المعنوي الاشتراك اللفظي

لفظ عين

سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافي مختلفة الحقايق فيجوز
ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في
العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود وباعتبار الحد الجامع وان كانت
مختلفة الماهية والهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام
فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج
وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف
يندرج في متفقة الافراد اللهم الا ان يراد بتفقها الاتفاق باعتبار القدر المشترك
فلا ينافي الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل منها الاعتبارين
ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من الحزازة **قوله** من غير اعتقاد حكم معلوم
لكن يجب اعتقاد حقية المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص
عن غير قبول واعتقاد كفر **قوله** يعني في صيغته وفي غيرها من الادلة
والامارات الدالة على تعيينه المراد **قوله** حتى يقوم دليل مرجح لاحد المعاني مفهومات
اذ الثابتة به واحد منها غير عين عند السامع من غير رجحان **قوله** كما تأمل علماؤنا
في لفظ القرء الخ قال بعض الشارحين تأملنا في القرء فوجدنا وجوه الاشتقاق
دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناها على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما
يكون في الاول لا في الثاني لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور
في الطهر لان الانتقال صفة فيحتاج الى موصوف تقوم هي به وهو الجوهر لا العرض
على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر **قوله** ليس بمصدر اي القرء
المراة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او للتعيين الماهية الى حلول
عند الانقطاع **قوله** والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى
الخ وبقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك رواه ابن ماجه واحمد في حديث
عائشة رض وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو
داود وابن ماجه والترمذي والدارقطني من حديث عائشة رض وللقائل ان يقول
لا يلزم في قوله تعالى واللائي يئسن الآية ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز
ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض
قوله ولا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد الخ تحرير محل النزاع انه هل يصح
ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد
منها الا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بالباصرة
والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود

[illegible] ح

واقرأت

واقرأت هند ويراد به حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعي وجماعة
وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية
في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا كان الجمع كما ذكرنا من الامثلة
اما اذا لم يكن كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على
القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه
قال الشافعي وتبعه الباقلاني وجماعة من المعتزلة **قوله** والعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة لك ان تقول قد ذكر الشارح
عند تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره خلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب
ان هذا خاص بالشافعي كما ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف
المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له **قوله** متمسكا بقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان لفظ الصلوة لفظ مشترك
بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاستناده الى ضمير الجلالة
والملائكة فلا يخلو اما ان يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر
وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة
الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان المراد كلاهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك
في مدلولية الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية بانا
لا نسلم ان الصلوة من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجمع معناها الحقيقي
او معناها المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله يدعو بدعائه
تعالى وتقدس بايصال الخير الى النبي عليه السلام من لازمه الرحمة وعلى هذا
المعنى يحمل قول من قال بان الصلوة من الله تعالى الرحمة لا على ان الصلوة
وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كارادة الخير
ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف ولا يكون
من باب الاشتراك بحسب الوضع **قوله** وهذا اي تعميم المشترك وهو المثل
انما يلزم محمدا الان المعنى يراد فيها الا مثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة
فيما له مثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به **قوله** اطلاقا
للملزوم على اللازم الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء وباللازم معناه لكن قوله
اذ الاستغفار والرحمة الخ مشعر بانها الملزوم وهو مناف لما ذكره ويمكن ان
يقال المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار اللازم لهما

فيه بحث شريف
في استعمال المشترك في معنييه
ح

قوله وما قال قوام الدين الاتقاني في شرح المنار صوابه قوام الدين الكاكي
لان الاتقاني لم يشرح المنار قوله بان تقدير الاية الانسب ان تقول
من ان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ
المشترك في مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار
قوله لانه حذف بلا دليل ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان
الخبر المحذوف من لفظه وكان تقديره مفردا ليوافق المخبر عنه كي ان
يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض والدال
في الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون المعنى المحذوف معنى
المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم يكن قرينة تدل على معنى المحذوف
اما اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف
الرحمة وهي قرينة المقام لان المناسب للباري تعالى بخلاف زيد وعمرو ضرب
على معنى زيد ضرب وعمرو ضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في
الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة
قوله قلت الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى ولا يراد به غيره
عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من
الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة
هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله في المعنيين على
ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون
بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه
مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت لم لا يجوز
ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له قلت ذلك اما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس
محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال
او استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق قوله ولقائل
ان يقول الخ هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشروح قوله
ولقائل ان يقول المراد في المشترك الاصطلاحي الخ الجواب ان الاصل

حل شريف

المذكور

المذكور غير مطرد لما مر ولا نسلم ان لا يكون دلالة المؤول من غير المشترك
دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون دالا بعد التاويل على ما يحمل عليه بطريق
المجاز وذا لا يخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة
المجاز لفظية بلا خلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتامل مظهر للعلاقة
الثابتة بالدليل الصارف للفظ لا معناه المجازي لا مثبت فلا فرق بين
انواع المأول من هذه الحيثية فلا بد من تعريف يعمها والذي عرفه بعضهم بانه
ما ترجح احد محتملاته بدليل ظني يشمل المأول من المشترك والخفي والمشكل
ولا يشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وح فتعين ان يكون المراد من
المشترك المذكور في التعريف اللغوي لكن يغتفر بما فيه احتمال لا بما
فيه خفاء لئلا يرد الظاهر والنص فانهما يحتملان التاويل وليس فيهما خفاء
فيدخل في الحد جميع اقسام المأول فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة رواه ابن ماجه من حديث عدي بن ثابت عن ابيه عن جده
ولفظه المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
وروي بالفاظ اخرى من طرق قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى البعض
المشترك لا الى الراي لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا ولهذا
كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر
الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى
لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا
فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية
القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان
بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا
يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة الثبوت فلا يثبت
الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه
وان كان قطعي الثبوت واما التمسك للامام بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها
ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يتذكره صحة الفجر كتذكر الوقتية
وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها لكن لا يفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا

الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس
بانكاره ربوا النقدين مع لحوق البيان بآية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر
من انكر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله
تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان
وفي ثبوته بيانا شبهة قوله فلذا غاير الاقسام الاول قلنا ممنوع بل انما
غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل
واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام
في المأول للمأول المعهود في التقسيم وليس كذلك بل هو للحقيقة من حيث
هي او للمعهود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام القسم الاول
لئلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد التعريف ولا محذور في اخذه في التقسيم
باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفي التعريف باعتبار ماهيته
وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء لكل مقام
ما يستحقه قوله لان التاويل ان يثبت بالرأي فلا قطع في اصابة الحق اي
حقيقة اذ المجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة قوله لكنه متعلق
بالمركبات اعلم ان الاقسام التي تتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات
كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن
فيها فلهذا قال فاسم لكلام اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد قوله
اراد بالظهور اي في قوله ظهر المراد به اللغوي واراد من الظهور في قوله
واما الظاهر المصطلح فيكون توقف الاصطلاحي باللغوي فلا دور قوله
على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه فلا يلزم الدور اذ الدور انما
يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه ولما صار علما على ذلك المسمى
ملتفت الى معناه الغير العلمي بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل
علما لم يلتفت الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما في عبد الله
علما وح لا يلزم الدور قوله للسامع اعترض بان ظهور المراد لا يختص
بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب واجيب بان
الشارح لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لا بد
له من احد يظهر في حقه فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه
بمنزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالمتكلم والناظر فيه كالسامع ولهذا
كان الكتاب كالخطاب في الشرع حتى كان التبليغ من رسول الله عليه

السلام

مطلب المجتهد يخطي ويصيب خلافا للمعتزلة

112

120

السلام بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام تثبت بالكتاب
مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع والشهادة والقضاء والرواية ونحوها
كما يثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو الاصل والنظر
في الكتاب خلفا عنه بنى الكلام على ما هو الاصل دون ما هو خلف عنه ولهذا
لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تعريف الظاهر بل الكل تعرضوا
للسماع لا غيره قوله اذا كان من اهل اللسان اعترض بان كلام المص لا يحتاج
الى هذا القيد لان ظهور المراد للناظر او السامع لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان
واجيب بان هذا القيد لبيان شرط الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان
ذلك شرطا لا محالة ولما شمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن
منه بعمومه لاستغراق الجنس بدخول اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر
المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامعين اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه
ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد يوجب ان يحمل على السامع الذي
هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل بتقييده كما نبه عليه صاحب الميزان
فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام كما لا يخفى على الفطن
قوله قلت حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ما ذكر في المفسر والمحكم قال
بعض الشراح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتاويل
والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان التعريف
للايضاح والكشف والاحالة على الغير مخل لهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة
على ما سيأتي قوله وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه الخ اختلف العلماء في حكم
الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاشعريين
الى ان وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتمال المجاز لان كل حقيقة
تحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به
قطعا لعدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل من الاحتمال قوله واما النص الخ
لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد
بقوله مع احتمال التاويل ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم
الذكي من تعريف المفسر لا يقال بل ذكر التاويل في الحكم لانا نقول بل هو جزء
من التعريف لا من الحكم فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور اعلم ان احتمال
النص التاويل او التخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين
ربما يجتمعان في العام وانما اعتبرنا احدهما لا انهما لو اعتبرا معا في النص لا يكونه

فيه دخل الشارح

تم

مبحث نص

شيء من الخاص نصا له لانه لا يحتمل التخصيص فتأمل قوله مثال قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع هذا مثال يكون الظاهر
باعتبار لفظه الخ فان لفظ فانكحوا ظاهر في حل النكاح لان كل احد من اهل
اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تأمل فيها
اذ ادنى درجات الامر ان تثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون
نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع فان قلت لم لا يجوز ان يكون مسوق
الكلام لاجلها فيكون نصا فيها فالجواب انه لا يجوز الاباحة عرفت قبل بنصوص
اخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة
لا الافادة والحمل على الفائدة الجديدة اولى وللقائل ان يقول هذا انما يتاتى
ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح سابقا قوله وللقائل ان يقول
قوله بمعنى من المتكلم الخ الجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل للقرينة
النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعني قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع
واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فما ازداد بيانا بقرينة
تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال
غير مستقيم لانه ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على ان القرينة نطقية
لان القرينة المقترنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه
صاحب الكشف بانه لا شيء هنا يعني في الآية المذكورة يزداد به البيان الا
القرينة النطقية على ان القرينة المقترنة باللفظ لا تكون الا نطقية لان القرينة
الحالية مقترنة بالمتكلم والحالية مقترنة بالمحل انتهى وبهذا اشير الى ان
القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة منحصرة في النطقية
ولا حاجة اليه وعن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية يلزم
نفي الاحتمال لان كل حقيقة تحتمل المجاز لا محالة وعن الثالث بانه كيف
يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام في مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيدا
يحتاج اليه في التعريف ولا يصير التعريف جامعا الا به ولا يفهم المراد بدونه
وبعده انقضى التعريف وابتدأ التعريف الآخر واتموا قيوده وشرعوا في بيان
مثال التعريف الخ اشار الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم دليل
هذا الالفاظ دقيقة على انا لا نسلم ان يقتضي ان يكون عدم السوق
شرطا في الظاهر قوله والا لما صح تعليلها به يعني وان لم يكن عدم السوق
شرطا في الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه

حل شريف

يكون تعليلا بامر مشترك بين الظاهر والنص والتعليل بالمشترك غير مفيد قلنا
لا نسلم انه تعليل بمجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذي ازداد به
الظاهر وضوحا ومثل هذا السوق ليس بمتحقق في الظاهر اذ الظهور في
الظاهر ليس بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود
السوق وعدمه غير ملتفت اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق
في النص بامر مشترك يوضحه ان السوق في النص لاجل معنى يزداد به النص
وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في الربوا والعدد
في آية النكاح والسوق الذي يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا
امر آخر لا تعلق له بسوق النص فلا يكون هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق في النص
لاجل القرينة المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذي لا يثبت معنى زائدا
في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح فلهذا يوجد
في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير واي حاصل
ان السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون
معدوما فعدمه ليس شرطا في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام
وصاحب المنتخب غير اختيار شمس الائمة وغيره قوله وغيره اي كالتقييد قوله
ولى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز
لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل قوله على وجه
لا يبقى معه احتمال التأويل اي ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما
كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما صاحب الوافي وعامة الشارحين
وهذا يوهم ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك
فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله لكنه
يحتمل التخصيص كانه قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد
جبرئيل عم قوله سواء كان ذلك اي ازدياد الوضوح قوله كقوله تعالى فسجد
الملائكة الآية سيأتي التمثيل بهذه الآية للمفسر من كلام المص فيكون هذا
تكرارا بالنسبة الى ما يأتي ولو اخر المص كل مثال عقيب تعريفه لكان اولى
قوله الاستثناء يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع
لانه جني ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة
على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص

مطلب
استثناء الا ابليس

تحقیق شریف

عندنا كما مر فلا يرد نقضاً قوله ولكنه يحتمل التأويل وهذا راجع الى قوله
فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصاً ولكنه اى هذا النص يحتمل التأويل
قوله فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسراً واعترض بانه لا دلالة
لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قوله كلهم اجمعون بمنزلة حسن
بسن كسر سر ولا دلالة لهذه التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع واجيب بانا
لا نسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة
واحدة حملاً على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا
لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين
لا يفيد اتحاد الوقت بل هى مثل كلمة كل فى افادة العموم مطلقاً بدليل قوله
تعالى لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك فى شرح التسهيل مذهب البصريين
التسوية بين كلهم واجمعين فى افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد
انهم كانوا مجتمعين فى وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بواجب
بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون فى وقت واحد ولكن هذا
لا يرد على اصحابنا لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان الحمل على
الافادة والتاسيس اولى من الحمل على التاكيد وفى هذه الآية لم يجمع بينهما
فلا يقتضى اتحاد الوقت بل يقتضى العموم المطلق ولا يلزم من عدم
اقتضاء الاتحاد فى هذه الصورة عدم اقتضائه له عند الاجتماع قوله
وللقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصاً فى ذلك
لا ظاهراً وجوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو مع زيادة ارادة المتكلم
وهذا ضرورى قوله كذا قيل وفيه نظر ووجهه ان هذه الآية لا تصلح مثالا
للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدى الى الكذب
والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف
الحيثية لا يفيد هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر فى الامور التى تختلف باختلاف
الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها
مفسرة لما يلزم من المحذور ولذا اورد بعضهم فى نظيره قوله تعالى فاقتلوا
المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكماً شرعياً فان قيل هذه الآية لا يحتمل النسخ ايضاً لانقطاع الوحى
بموت النبى عليه السلام فلا يكون مفسراً فالجواب ان المراد للاحتمال

حل شریف

مطلب لا اشتراط فی التضمین الاستواء فی المعلومیة والمجهولیة سه

بحث شریف ۵

فى زمن الوحى واما بعده فلا شئ من القرآن ما يحتمل النسخ على ان ذكر المثال
انما هو ايضاح ولا اشتراط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل قوله ضمن احكم
معنى امتنع فاستعمل بعن يقال احكمت فلاناً عن كذا اى منعته فالمحكم
ما امتنع المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم معنى أمن يقال
بناء محكم اى مأمون عن الانتقاض فيكون التقدير ما أمن المراد به عن
التبديل وقيل امتنع وامن لازمان واحكم متعد ولانهما معلومان واحكم
مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين واحكم متعدياً ممنوع
بل احكم لازم وقوله هما معلومان واحكم مجهول قلنا لا اشتراط فى التضمين
الاستواء فى المعلومية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ قوله
وقد يكون لانقطاع الوحى بموت النبى عليه السلام الخ وذلك لانه لا نسخ
الا بالوحى ولا وحى بعده فعن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبى عليه
السلام لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها قوله فسجد
الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شئ عليم مثال للمحكم
فى التمثيل بها نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة فليس فى قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ما يدل عليه
فلا يكون محكماً وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون
المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط شئ من الامرين على التعيين
بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام
فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضاً محكم لان اخبار الله تعالى
لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علواً
كبيراً وقد يجاب بان المفسر هو قول الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر
الى قوله تعالى فسجدوا وقيل فى جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر من جهة
اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضاً قال الله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من فى السموات الآية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك
اللفظى كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوى كما اختاره البعض او بطريق
المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقياً فكيف يكون مفسراً ويمكن ان
يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المنا
قشة فى المثال ليست من دأب المحصلين وغرض المص ليس الا مجرد

التمثيل قبيل هذه الآية تصلح ان يكون مثالا لاقسام الاربعة اعني الظاهر وافوائه فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما قوله ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس لانا انما لم نفسر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم قوله قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك الخ حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفي والاثبات لا حقيقته الموجبة لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة قوله قلت خطاب للجميع المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول لتعالمه قوله والجواب عن الثاني والمراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو الخ قوله قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة تقدم تخريجه واما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابو حنيفة رح رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض ان النبي عم قال لفاطمة بنت ابي حبيش توضأي لوقت كل صلوة ذكره محمد في الاصل مفصلا وقال ابن قدامة في المغني وروى في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش توضأي لوقت كل صلوة قوله هذا مثال لتعارضهما اي النص والمفسر هكذا في غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسيم المفسر بل لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فنبه على ذلك باطلاقه على المفسر قوله فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة قلنا النكاح المؤقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة والمؤقت ان المؤقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفي

مطلب الفرق بين النكاح المؤقت والمتعة

المتعة

المتعة بلفظ التمتع كاتمتع واستمتع كذا ذكر شيخ الاسلام قال بعض المحققين والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة وفي المؤقت الشهود وتعيينها قوله ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يقال بعد قوة كلامين تقريرا على ان المراد بالتعارض صورة من حيث النفي والاثبات كما مر قوله قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص قلت قد مثل له بعضهم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاولى مفسر في قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لالتحاق التابيد به فالاول بعمومه يقتضي شهادة المحدود في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضي الرد وان تاب فيرجح الثاني على الاول ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا الفسخ وقوله تعالى واشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان وابني العاقدين والمحدودين في القذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم ويجاب بان النظر على المثال ليس بقوي واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل تمهد بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب قوله ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فيه شيء لانا لا نسلم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا مقتضى التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلوة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح رح هذا المثال بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكره بها فتأمله قوله بالجر لا يصلح ان يكون صفة الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صفة الخ لا نسلم الفساد على الجر على الوصفية لانا ان اعتبرناه بدلا فيحمل المعنى الى انه خفاؤه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعتبرناه صفة يخرج هذه المذكورات بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك في الواقع فلا فساد

صورة عقد المتعة ان تقول المرأة خذي هذه العشرة لا تمتع بك او لاستمتع بك اياما

حل شريف

اعتراض على الشارح

لكن خروجها بالمنطوق اولى وهذا انما يتاتى على تقدير الجر على البدلية **قوله** وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلامهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فيهما متوافقان في الحقيقة فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ على الحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور **قوله** ليس هذا من تتمة الحد لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان يكون للاحتراز بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتحاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان **قوله** قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان الخ التقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة **قوله** وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ الجواب لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا **قوله** قيل بينهما تضايف الخ قيل فيه نظر لان تقابل التضايف من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل في التضاد والتناقض ويجاب عنه بما مر **قوله** وهذا يقتضي اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة تقتضي ان يكون فعل النبش والطرار غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف

المعنى

لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فالاول اما ان يكون تعقل احدهما بالقياس الى الآخر اولا فالاول تقابل التضايف كالابوة والبنوة فانهما لا يعقلان الا معا والثاني تقابل التضاد كالسواد والبياض فانهما لا يجتمعان في محل واحد في جهة واحدة وان افترقا جاز ان يرتفعا عنه والثاني ان اعتبر فيه محل قابل للامر الوجودي فهو تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر فان العمى عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والا فهو تقابل الايجاب والسلب كالوجود والعدم لا يصدق عليه كالوجود والعدم

التقابل اربعة انواع

التقابل هو امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة

المعنى فاختفى حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه انه هل هو لنقصان فعل السرقة او الزيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق يسارق من قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل خفية فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة فعله فاثبتنا القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف وفي النبش مع نقصان لان النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على خيانته وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصان فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان في بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ الاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا آخر غير الكفن للخلل في الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض الشارحين **قوله** اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي اي في الجديد ومالك واحمد وابي ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي في القديم وابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري رض **قوله** لقوله عليه السلام من نبش قطعناه رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وروي ايضا عن عائشة انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخاري في تاريخه **قوله** ولنا ما روي انه عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو النباش هذا لم يوجد في كتب السنة انما روي عن ابي شيبة عن ابن عباس قال ليس على النباش قطع وروي عن الزهري انه قال اتي مروان بقوم يحرفون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون وروي ايضا عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة فشاور من بحضرته

حل شريف

في حق الطرار والنباش

من المارين الخ

او ليس للكفن احد يحفظه

من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به قوله وما رواه
محمول على السياسة الخ للقائل ان يقول الحمل الترجيح انما بعد المعادلة والتساوي
والموقوف لا تساوي المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال
هذا مما لا يهتدي اليه الرأي فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل
قوله ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي والتعاريف اللفظية
لا يتحاشى في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف
والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء
وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء
المعنى بالطريق كيف ما كان قوله حذف المص الكلام هنا الخ يعني لم يقل
اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل اما الخفي فهو الكلام الذي
خفي المراد منه الخ وكذا سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر منه
المراد الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه قوله هذا التعريف يقتضي ان يكون
الكلام محتملا ثلثة معان يعني قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضي ان يكون
الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلثة معان لانها اقل الجمع وهذا ليس
بشرط بل يكون محتملا لاثنين قوله وفيه اي في هذا التعريف يعني قوله هو
الداخل في اشكاله اشارة الى سبب خفاء والى زيادة خفائه على الاول
لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل الى مأخذ الاشتقاق يقال
اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم
واشتى اذا دخل في الشتاء قوله وللقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الخ
الجواب انا لا نسلم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهومين احدهما
ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية
لكن احدهما ظاهري متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي
والآخر غير ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي قوله وهذا المعنى
يقتضي ان يحل دبر الزوجة لانه يقتضي العموم في المحال قوله وهذا المعنى
لا يقتضيه لان كيف سؤال عن الحال فكيف يكون معناه على اي حال
شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او مستديرة او على الجنب بعد
ان يكون المأتى واحدا وهو القبل قوله وللقائل ان يقول على هذا اي وهو
كون اني يجئ بمعنى كيف واين فيكون اني من قبيل المشترك الخ والجواب
انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجئ بمعنى كيف واين ولكن لا نسلم

المشكل

ان كونها

ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة انى
والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو مثل دبر الذكران ام مثل
قبل النسوان والجهتان متغايران والآية الواحدة تجوز ان تسمى باسمين
متضادين في جهتين مختلفتين كما في آية السرقة فانها ظاهرة في بيان
القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب فيكون
قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا وهذه تقسيمات لا قسيمات
اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا قوله وقد يكون
الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة
اي كونت من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة
في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع
ان القارورة لا تكون الا من الزجاج مبالغة وجاءت الاستعارة في غاية
الحسن والغرابة قوله ونظير المشكل غريب اختلط بساير الناس الخ يعني
ان يقول في بلدة معروفة والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل قوله وبعد التأمل
فيه والوقوف على المعنى صار مأولا والمراد بالمعنى العلة ادركها المجتهد
بالتأمل وهي عند الحنفي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند
مالك القوة والادخار قوله وللقائل ان يقول كلام المص لا يخلو
عن اشتباه الخ الجواب ان البيان الملحق للمجمل الخ اما ان يكون قاطعا
اولا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان
كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب
والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة كقول المص
الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل
اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب
المعنى المؤثر والتأمل اشارة الى القسم الثاني هو التأمل في صلاحيته للتعدية
وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل
في المعنى وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر
انتهى ولا اشتباه في كلام المص لان معناه ثم الطلب ثم التأمل
فيما لم يكتف فيه بالاستفسار قوله ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما
على الصلوة والزكوة لكان اولى وجه ان لا اجمال في آية الربوا كما في الصلوة
والزكوة لانه بعد بيانه عليه السلام بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل

مطلب بيان علة الربا على الاقوال

من المجتهد ولانها اوفق في الظاهر بعبارة المتن من ان المجمل ما ظهر المراد به ببيان من المجمل ثم الطلب والتأمل **قوله** ونظير المجمل اى من الحيات القريب الواقع في جملة من الناس الذي ينبغي ان يزاد على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل **قوله** وللقائل ان يقول توقف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وانقطاع الرجاء موجود تعريف المتشابه دون توقيفه كما ستراه عن بعيد **قوله** وقد نهى النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم رواه ابو داود والدارقطني **قوله** لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة وذلك لان الله تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيمة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويلقى نفسه في درجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في نظره لنفسه الاسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين **قوله** اعلم ان انقطاع رجائنا مع ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي رح انه لا حظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره المص وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله الا انه ان كان محتملا التأويل واحد فقط اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منها على الابهام الى غير ذلك من الادلة للفريقين ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض وردود تطلب مما هو اوسع مجالا من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية وهو الرضى بما يفعل الرب جل وعلا والثاني عبادة وهو عمل بما يرضى له الرب فالاول اسلم والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لا العلم الظاهري وان يكون مراد الآخرين بمعلومية التأويل بالعلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه

الجواب انه كيف يصدق على المتشابه

مبحث متشابه

مدرجة نخ

ولذا قيل يسقط العبادة في الآخرة ولا يسقط العبودية في الدارين

فان للبشر الخوض على آلية والاحاطة بكنه ما فيه هذا وللقائل ان يقول لا تمسك في الآية على تاويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله تعالى والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثاني لزم قطعية الثابت بالتأويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد لما عرف في اول البقرة **قوله** لانه اى الله مجرور لفظا او محلا يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا للقطع احتمال ان يقول انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل المثل مع المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله بنفسه لا انه لا يعلمه اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء جوزوا الوقف بين التابع والمتبوع **قوله** وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه والجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتأويل الفاسد الذي يستلزمه هواه ويميل اليه طبعه لا كل مؤول ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اى الصحيح الذي دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات **قوله** وهذا كالمقطعات في اوائل السور اى الحروف التي في اوائل السور يجب ان يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم بان يأتي باسم كل منها على هيئته كالف لام ك ه ى ع ص الف لام ص لا بالمسميات على وجه يوصل بعضها ببعض كالم كهيعص المص وسميت حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف **قوله** كقوله تعالى ق نون يعني بحث فان ق ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد بخلاف الف لام ميم حمعسق كهيعص تأمل **قوله** وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة وكالآيات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه تعالى عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

بيان خلل الشارح

بحث حقيقة

قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف
وتقدم الاعتذار عنه قوله فان كان التعيين من واضع اللغة فوضع لغوى
كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع
شرعى كالصلوة المستعملة في العبارة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين
فوضع عرفى خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم كالنقض
والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلم والرفع والنصب
والجر للنحاة والا فوضع عرفى عام كالدابة لذات الاربع قوله فقبل الارادة
بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات
الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا
المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الآن هذا الكلام باق على
اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوى
لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوى وضع آخر
حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرهما فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه
ويحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه الشرعى حقيقة شرعية
ولا مجازها ولا حال وضعه العرفى حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا
اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه
بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط
والكناية فليس فيه حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر قوله
ولقائل ان يقول الخ هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة
المتكلم لا يكون الا حالة الاستعمال وح لا يلزم المص ما ذكره الشارح ولا ان يراد
بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان في قوله اريد به ما وضع له
اشارة الى ان الحقيقة والمجاز يتعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد
الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا قوله فان قلت التعريف غير جامع لخروج
المجاز بالزيادة او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلهما نحو ليس كمثله شئ
واسأل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيها ما يمنع من ارادة
الموضوع والجواب انه لا نقض على طرده بالكناية عند اهل الاصول فانها
ان استعملت في الموضوع له فهى عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند البيانيين
ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له بالذات ولكن لينتقل الذهن
منه الى ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع بالذات

مطلب مهم

اى ولا يتوهم ان يراد

ولا على

ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك
او التشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يلزم ادخاله في التعريف اذ المراد
بالتعريف انما هو المجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار
تغير حكمه الاعرابى فان قيل الزائد انما وضع في اصله لمعنى فاذا استعمل
لا لمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له مجازا فينبغى ادخاله قلنا بل هو غير
مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير
المعنى الموضوع له بل ينافيه قوله لمناسبة بينهما اى علاقة لان صحة اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة وهى اتصال
ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشاكلة في الشكل
كما في اطلاق الانسان على المنقوش او الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد
على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما
في اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان على النهر على ما
سيأتى من ضبطها وباعتبار الارادة يرتقى اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه
اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز
لغوى والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعى والا فان ارادة قوم
مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالمجاز عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا
والا فالمجاز عرفى عام قوله احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال
الارض في السماء وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لمناسبة
فلا يكون مجازا قوله فان الارض تقبل السماء لا تقبل الاحسن ان يقال
فان الارض في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع قوله لان ذلك
غير مشهور لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين
الاعراض كالسواد والبياض لا بين الاجسام كما تقرر في محله والسماء
والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور
وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما في غاية الانحطاط
والآخر في غاية الارتفاع فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل
متضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء
والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق قلت الفرق ان الوصفين
المتضادين في الاسود والابيض جزء مفهومهما بخلاف السماء والارض

مطلب اقسام المجاز

لغوى

شرعى

ان يقول نح

عرفى عام

عرفى خاص

فانهما لا زمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الآخر غير جائز
عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه و
ليس بين المتضادين اتصال قوله وما قيل في بعض الشروح الى الهزل
ان يراد بالشئ غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل
هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى مقصودا
ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف
المجاز واما ما قاله بعض الشراح من انه اى هذا القيد ليس باحتراز عن
الهزل لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه ما لا
يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناوله على هذا التعريف قوله اعلم ان
الحقيقة في اللغة فعيلة وهي اما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ
اذا ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل
بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته ومنه النطيحة واللفظ المستعمل
فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة
بالمعنيين فاذا ثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز
في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثالثة لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة
او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا
او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه لكون مدلوله ثابتا او مثبتا
ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة
متحققة بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه
ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث
او هي موضوعة للقدر المشترك بين الجمع والثبوت مع ان المشهور
في كل من الاعتقاد والقول المطابقين استعمال لفظ الحق دون الحقيقة
فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة ومع هذا مجاز على جميع هذه
التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث
الاختصاص بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا فيتحقق
ان لا مطلقا وتاؤها للتانيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية
الى الاسمية قوله وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان
الى مكان آخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون
اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية

والمجاز مجازان في معناها الحقيقة

كلمة الحقيقة

قوله

قوله لسه الشافعي يخ يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين
وتقريره هذا الاعتراض ان المص نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي
ولم يوجد في الكتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا
جاء في الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني
على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز
فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم
مما لا يعقل اصلا لجواز ان يخبر المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورية من جانب
السامع لتصحيح الكلام على ما مر فيتطرق بالمقتضى والجواب ان عدم
وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدا تقريرهم مذهبهم لجواز
ان يكونوا قد قالوا به في مبدا الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم
بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوا ما اتجه لهم اثباتها به في غالب ظنهم
فبقي البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بقية لمن يدعيه
لهم وان رجعوا عنه ومحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد
التامل والاستدلال عدم القول به في بادي الراي على ان ذلك انما هو
منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له
فطرحوه ولم يطرحوه عنه قوله والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون
عامة الواو في مثل هذا الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر يجب
مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان يكون عامة وان يكون عامة قوله
بل لدلالة زائدة على ذلك اى ذلك الكون يعني ان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له
والخاص مستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم
فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل
على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهي ان العموم ليس لكونه
حقيقة يخ وقوله بل الدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة
ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة قوله واذا وجد ذلك في الحقيقة

وجب القول به في المجاز اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضي وانتفاء
المانع ورد لجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد
ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير
ولئن سلم جاز ان يكون هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعًا
ويمكن ان يجاب بان علمائنا صنع العموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة
في المعاني الحقيقية او المجازية وغير مستعملة دليل واضح على انه لا دخل
لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما
اغفلوه **قوله** وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى
منع مقدمة دليل الخصم تقريره لا نسلم انه ضروري اذ لو كان ضروريا
لم يقع في كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع كقوله تعالى خذوا
زينتكم عند كل مسجد اني اراني اعصر خمرا اجدارا يريد ان ينقض واشتعل
واسئل القرية وليس كمثله شئ واخفض لهما جناح الذل واشتعل
الرأس شيبا الخ الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب
اطفاها الله ومكروا ومكر الله سيئة مثلها الله يستهزئ بهم
وكان الاولى تقريره على المعارضة فان قيل يريد الضرورة من جهة الكلام
والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر الحمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز
ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام قلنا الضرورة بهذا المعنى لا ينافي العموم
فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ
على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ
بحسب القرائن ان عاما فعام وان خاصا فخاص **قوله** واما المقتضى
فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو لازم عقلي فيقتصر منه على ما يحصل
صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة
ولا يقال فليكن عمومه معتبرا لان التكليف به غير واقع **قوله** والمجاز موضوع
بالنوع اعلم انه لا يشترط النقل عن العرب في كل جزء من جزئيات المجاز
على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في الاطلاق المجازي على ان ينقل
عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمعوا احادها وجزئياتها
مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل على
الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث
على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين

هذا مجاز يعني نفي الارادة عنا الجدار وعن نحل بالاختيار له ح
فانه ليس للذل جناح حقيقة ح

على الركبة

على الركبة ولا اطلاق صبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي
لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها
قوله والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي ما دام المسمى باقيا ومعناه استحقاق
المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل
الشجاع مجاز فمن نفى الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال
الوضع اما اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون مخطئا
لانه مستعار فان قلت صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة
من المجاز فلو توقفت معرفتهما عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما لا معرفان
قلت لا نسلم ان معرفة صحة النفي متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون
معرفة صحة النفي بالعقل او النقل عن ائمة اللغة ويمكن اطلاقهم على صحة النفي
وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه او بالنظر في موارد الاستعمال فان قلت
مع هذا اشكل تعريف المجاز بصحة النفي لامكان وجودها حيث لا يوجد
المجاز كاللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة
عنه وليس بمجاز قلت المعتبر في صحة النفي وعدمها ان تربة الاستعمال
اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس
بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة النفي صحته في الجملة
بل مساوية له لا اعم منه **قوله** ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز يعني
اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين
ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رايت
اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق فان اللفظ للبهيمة والسبع
ولا يحمل على البليد والشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل
فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يمكن
حمله على احدهما الا بقرينة على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة
في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة
قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد
بدرجتين والحمل على المجاز الاقرب اولى من الابعد والنص شمل تنبيها عليهما
على الحقيقة وما يقرب منها اولى **قوله** وهذا الى الربط انما يوجد فيما يتصور
فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية لتقدمه
ذهنا وتأخره خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الحنث المستلزم

مطلب
المجاز الموضوع بالوضع النوعي لا الشخصي

اسد الموصوف بقرينة تدل على ان المراد منه الاسد الرجل الشجاع ح

لان مبادرة الذهن الى فهم المراد الحقيقي اقوى واسرع منها كان كذلك كان مدلوله الحقيقي راجحا ه

للكفارة وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلا تجب الكفارة
قوله كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون تقدم ان هذا لم يوجد في كتب
الحديث وانما ذكره الفقهاء قوله كما ذهب اليه الث في نفي حل النكاح
المذكور في الآية على العقد قياسا له على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء فانه اريد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع
قلنا العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما اورد
فلما اختفى به من القراين الصارفة اليه من السياق والسباق والاقتران
بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند القراين كما تلوناه قوله على ان النكاح المذكور
في الآية وهي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وحاصله مناقشة
مع المص وتقريره ان المصنف اراد بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه
الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الايات الاخ فالمراد بالنكاح فيها
العقد بالاجماع لكن ما ذكره المص وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد
العقد ايضا ومن ثم قال بعض المفسرين لم يذكر في القرآن الوطي بلفظ
يدل على حقيقة قال في شرح النقاية النكاح في الشرع حقيقة في العقد
الموضوع لملك المتعة ولذا عرف صاحب الكنز بانه عقد يرد على ملك المتعة
قصدا قوله يعني صلاحيته لان يستعمل في كل منهما لان اللفظ اذا تجرد
عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل
عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية
لان الحقيقة لا يقال انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى
الحقيقي والمحتمل اللفظ لم يوضع له قوله او عن اجتماعهما يعني او احترز
عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ارادة كما سياتي
في مسئلة الاستيمان على الابناء والموالي فان ذلك ليس بممنوع ايضا
والفرق بين احتمال اللفظ اياهما وبين تناوله لهما ان الثاني اخص من
الاول فكلما حصل التناول الظاهري حصل الاحتمال ضرورة كما في المسئلة
المذكورة ولا عكس كما في سائر الالفاظ وذلك ان تقول التمثيل
للتناول بهذه المسئلة ليس بتام فان الحقيقة مرادة من اللفظ
والتناول الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع
مجازا من غير ارادة وح لا يستقيم قوله تبعا من غير ان يراد اذ التبعية
لعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة

بطريق

بطريق التبع فالانسب عدم ذكر تبعا قوله فان قلت اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز
من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة الملك
والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز
بلفظ واحد في استعمال واحد واعلم ان هذا الا بناء في قولهم انا اللفظ قالب
المعنى لان معناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له قوله
فان قلت المفهوم من المتن يعني التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من التشبيه
في ذلك لانه لا يخ اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة
الى شخصين او بالنسبة الى الشخص واحد اما الاول فممنوع لان للثوب
في حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير
واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب
ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة
واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز
حتى لا يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد
الاستحالة بالنسبة الى شخصين بان يكون ملكا للابس وعارية للغير
ولا شك في استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع
فيه كما افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره
الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين
ثوبا واحدا بحيث يلبسه كل منهما بكماله على انه ملك احدهما وعارية للاخر
قلت مسلم الا ان ما افتاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة
فتفطن بذلك قوله بلفظ واحد لكن المذكور في الكتاب يعني به قوله
ويستحيل اجتماعهما مرادين قوله قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال
لا غير يعني بقطع النظر عن التشبيه بالشخص او الشخصين لان كاف التشبيه
لا يقتضي عموم وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من دأب
المحصلين قوله بل بطريق الملك الثابت له والدليل عليه انه لو هلك
في يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق
الاعارة عليه مجازا اي اطلاق اطلق في الفروع كذلك لان تمليك المنافع
ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد
الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة وذكر في بعض الشروح

اى منتفع به بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للراهن
الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمعا بينهما
والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه
تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الراهن منتفع به بطريق العارية
دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون قوله وحق المرتهن كان
مانعا الخ دفع لما يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن
وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له
بالاعارة زال المانع لكن لم يرد بهذا انفساخ عقد الرهن فلهذا كان للمرتهن
حق الاسترداد قوله اعلم انه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ الخ
اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده وهذا هو المسمى
بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يتوهم من الجمع بين الحقيقة
والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يتراءى من الزيادة على النص بخبر
الواحد ولقائل ان يقول ان اراد المص بهذا الايراد وارد على كل
ما تمسك به المص اورده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة
وهو وارد لا محالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها
فى قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسا
فى اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل بمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل
تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات باعتبار مخامرة العقل
وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتامل قال بعض الشارحين
ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان
يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد منهما فالثلثة الاخيرة
باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل
على المجاز وحصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لا يجوز حمله
عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون
معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز حمله على واحد
منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا وهو خلاف الاجماع ويمكن الجواب
عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان الكلام
ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الخ وقال بعض
المحققين والذى يسنح لى ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهى صارفة

عموم مجاز

لان القياس فى اللغة م

عن ارادة

عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا يجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق
الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى المجازى
والحقيقى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على
امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التى يتراءى فيها انها
اريد معا فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ
والاخر اما بالدلالة او لعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ
واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو
مجاز بالاتفاق ولا نزاع فيه قوله والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الخ فان قيل
المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب
فالجواب ان الكل الذى اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل تركيبا
متحققا لا زما للجزء يسفل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة
وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى
محض قوله بهذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يجوز اورد المص من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلثة لتحقق
ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع
ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز او بالعكس
فيمتنع الحقيقة والاول اما فى المفرد او فى التثنية والاضافة غير انه
اورد لهذا القسم مثالين فتنبه لذلك قوله لان للمثنى حكم الجمع فى
الوصية اعتبارا للوصية بالميراث انها اخته فيستحق الواحد عند الانفراد
نصف الثلث والنصف الباقى منه يرد الى ورثة الموصى دون موالى
الموالى لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد
اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجاز فى معتق معتقه
لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقهم فى الجملة لان الانسان
لا يعتق [illegible] يصير اهلا للاعتاق بجزء ولولاية على التمليك اذ لولا اعتاقه
لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق من عبده
فانه يصح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة
اذا امكن العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها ههنا فبطل المجاز لتعذر
الجمع بينهما فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة لمن باشر اعتاقهم لكن انما كان لم

محتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز قلنا الفرق بين المعنى
الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود
اذ الاعتاق مندوب اليه وفي الوقت سعة هذا ولا يخفى ما في حل
الشارح من الحزازة **قوله** ولو لم يكن له معتق واحد لا حاجة الى قوله
واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن له معتق لو فضل
ولا اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا
لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون
موالي المولى فانما شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها
الى مولى مواليه لتعين المجاز مرادا احترازا عن الالغاء **قوله** تبطل الوصية
لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشترك فكان الموصى له
احدهما وذلك مجهول فلا يصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول
غير صحيح وعن ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زفر والشافعي ان الوصية
بينهم جميعا وعن محمد يتوقف الوصية حتى يصطلحوا على احد الفريقين لان الجهالة
تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي
فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع
النفي فتعم وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم في النفي واليه مال
صاحب المبسوط وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم وان وقع في النفي
فليس تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى
اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشيء فانه يتناول
الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره في اصول شمس الائمة ويرد
على هذا بانه لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشيء عام وليس بمشترك فقد
قال بعموم المشترك في النفي او قال بانه ليس بمشترك فالاولى ان يقال
اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين
بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك من المجهول غير صحيح **قوله** والصرف
الى الاعلى واجب وهو مروي عن ابي يوسف **قوله** هذه هي المسئلة الثانية
وهي لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه **قوله** واطلاقه على غيره من
الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل **قوله** واذا ثبت
الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه

بيان خلل ٥

الاربعة

الاربعة الا الترمذي واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابي هريرة وقال
الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر
واستدل له بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر
لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد الحقت بها سائر الاشربة
في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب ما مر من امتناع الجمع
بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله عليه
السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولو سلم ان
المراد بالخمر ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج
عن البحث لان البحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز **قوله** ولا يرد
بنو بنيه بالوصية لابنائه هذا مثال ايضا لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة
وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء
ابناء يصرف لابنائه دون ابناء ابنائه عند ابي حنيفة يستوي فيه الاثنان
فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن
حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة وقد اريد اتفاقا فلا يجوز المجاز
وهو بنو بنيه لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما ينصرف الوصية
لابنائه وابناء ابنائه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عرفا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث
الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع
فلا يجوز ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
وعندهما وهو قول ابي حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا
عملا بالعرف لا قولا بجواز الجمع فان لم يكن لزيد الا اناث خاصة فلا شيء لهن
اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ
الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا او اناثا خلصا كانوا
او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم
خاصة عند ابي حنيفة وعندهما للفريقين جميعا وقيل ينصرف الى الصلبيين
اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء
قوله اي الجماع في الآية مرادا باجماع الائمة الاربعة فيه نظر فان منهم من حملها
على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع الناظرين
على اثبات الحكم معنى الآية من وجه واحد كالشافعي ومن وافقه لا القائل

مطلب يظهر فيه الفرق بين عموم المجاز والجمع بين الحقيقة والمجاز ١٢

باثبات احدهما بها والآخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القرائتين والاولى بالاولى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في آداب البحث من انه موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يضر منها مخالفة الغير امامن لم يحملها على غير محل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلا يكون لضم وفاقه وخلافه فائدة في الالزام فلا يضر مخالفته في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا ومما يبعد اثبات نقض الوضوء من الآية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رض قالت كنت انام بين يدي رسول الله عليه السلام ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني فقبضت رجلاي فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطني عنها قالت لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلني اذا خرج الى الصلوة ولا يتوضأ الى غيره من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالمس باليد وعدم ورود ما ينافيها **قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ معنى عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب الا بالآية وذلك بحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد **قوله** نقل الغزالي عن الشافعي الى آخره حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي حمل المس على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله **قوله** فان قلت وارد على قوله الشبهة ما يشبه الثابت شبهة ظاهرا **قوله** كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسالمة مع عدم العلم بانتفائها فيحصل الشبهة بخلاف ما ذكرتم فان فهمها مشكوك وانتفاؤها معلوم فكيف يحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق غير قادح في تحقيق الشبهة لانا انما الحقناها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيها الصورة في ثبوت الامان لا بارادة المشير والمتكلم وبهما في المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم في احدهما دون الآخر فبناء على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل **قوله** لو كان تناول الاسم ظاهرا تميز وشبهة حين كان **قوله** ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين **قوله** قلت تقرير الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل

بان يحمل احدهما بالجماع والاخرى على المس باليد ٥

لاكم الجمع بين الحقيقة والمجاز عنده جائز فعلى ٥

ضعيف

ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الآباء فان جهة كونهم اصولا خالقة مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا في الاسم مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه **قوله** وهذا احكم على الاصول بالتبعية فينبغي ان يثبت الامان لهم هنها ايضا لشبهة الاسم تبعا بل اولى لانه فيه حقن الدم **قوله** قلت هذا الدخول ليس بالتبعية قال بعض مشائخنا انما دخل ابو المكاتب في كتابة ابنه بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة واخرجه الطحاوي عن عمر موقوفا واخرجه ابو داود والنسائي عن عمر منقطعا اثباتا للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التنجيز لا بقياس الاب على الابن في اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال وان لم يكن هناك تبعية وله نظائر ولا يسمى يثبت في الحكم لصورته الان وجود صورة تبعية الاصل للفرع في حكم ثبت له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه **قوله** ويلزم ان يكون الاب مملوكا فان قلت لا نسلم انه لا يملك لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والمملوك لا يملك وان ملك قلت معناه عتق رقبته لا يدا حتى لا يملك السيد ما في يده واب في يده فيملكه يدا **قوله** ولكن للقائل ان يقول مناقشة في جواب المص تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا لو كانت الاصالة وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية وما كان للمجيب ان يقول لا نسلم ان الحرمة تثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصالة قال وكل جواب كان لي للحقيقة فيهما اي في ثبوت الحرمة للاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الامان بطريق الاصالة قلنا دخولهم فيها بطريق الاصالة ايضا وان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان للام هي الاصل لغة والفرع هي البنت لذلك يقال مكة ام القرى فيتعنا ولها النص بعبارة حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة انتهى ولك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتها تثبت بالاجماع لا بهذا النص

ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف
الاصل بطريق المجاز فلا يصار عليه عند وجود القرينة كما في الاية وقد انتفت
القرينة ههنا قوله وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي قال بعض الشراح
والماشي وكانه تفريع بما علم ضمنا لان الدخول حافيا يستلزم المشي
وليس المراد بالمشي اعم من ان يكون متنعلا اولا لانه قال مجاز في المتنعل
والراكب قوله يحنث الى الف كيف ما دخل اى سواء دخل حافيا او متنعلا
او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستاجرة او عارية قوله
فان قلت الدخول غير معتبر الخ هذا السؤال لا يرد على ما قاله الشارح
لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما هو حق الدخول الورود على من صرح
بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال ذلك
اللهم الا ان يقال كلام الشارحين حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال
كلام الشارح يحمل في التقدير الى ذلك لو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي
ان يذكر هذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
بان يقال لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى لو اضطجع ووضع قدميه في الدار
بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار
ثم يذكر السؤال مع جوابه فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول
ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا فالجواب
انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة
اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث قوله او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه
يفهم منه انه لو دخلها متنعلا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا
حافيا او متنعلا فظاهر ما تقدم من قوله مجاز في المتنعل وبما ذكرناه في الجواب
عما في المبسوط والمحيط تبين ان لا منافاة لان المراد بما تقدم الحقيقة
اللغوية وهنا العرفية قوله باعتبار عموم المجاز اى صار اللفظ مجازا عن معنى
عام لا باعتبار الجمع بينهما وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز
وهو استعمال اللفظ في معنى مجازى عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افراده
كما هنا قوله وترك العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف ذكر في الخانية والظهيرية
دخل دارا مملوكة لفلان وهو لا يسكنها لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك
وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها لانقطاع النسبة

بفعل غيره

الالتزام

مطلب فان قلت قد ذكر في فتاوى قاضيخان والفتاوى الظهيرية لو حلف لا يدخل دار فلان والرجل يسكن باجارة او اعارة فدخل دارا يسكنها فلان [illegible] يحنث [illegible] ولا يسكنها لا يحنث ايضا [illegible] [illegible] [illegible] وكيف [illegible] واجيب بانه [illegible] دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل فيه عموم الدور المضافة اليه بالملك والسكنى جميعا [illegible]

تعريف عموم المجاز

مسئلة

بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة
وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين قوله دار فلان الخ
حاصله انه لما لم يستقم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يؤخذ المجاز
اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكنى
من الدور مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالملك والسكنى سواء
كانت مسكونة اولا قوله فان قلت الخ السؤال قوى وارد اورده بعض
بعض الشارحين بصيغة وللقائل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكنى
اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار متمكنا من
سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتامله وجواب الشارح ليس بظاهر
اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم
قوله هذا اشارة الى سؤال الخ عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة يحتاج
الى تتمة بل هذا المحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله
اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم
فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فاشارة الخ في التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو
من طلوع الشمس الى غروبها والليل في السواد خاصة وهو ضد النهار
واليوم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من
اليوم قوله لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا دار اللفظ بين
ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا كان من باب الحقيقة
اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على
الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة
متعينة فان لم يخل عنها فالذى تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك
فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد لانه لا يتعين احد معنيه
عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة والاشتراك الى قرينتين
وكلما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن
قوله وعلى كلا التقديرين يعني تقدير ان يكون مشتركا وان يكون من باب الحقيقة
والمجاز قوله فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازى وهو ان اليوم
اذا علق بفعل وهو ما يصلح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر
باليد والصوم فانه يصح ان يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنته شهرا

بيان النهار

وامرك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد كالخروج
والدخول والقدوم والطلاق والتحرير اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة
اذ لا يقال دخلت او خرجت او قدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبارا
للمناسب وذلك لان اليوم لما كان حقيقة في النهار امتنع العدول عنه
الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف
الزمان بتقدير في دون ذكرها يقتضي ان يكون الظرف معيارا له غير زايد عليه
مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا
امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو
ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان
الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب
ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن وسواء كان من ليل
او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام •
مطلقا ليلا كان او نهارا وعلاقة البعضية لان مطلق الان جزء من الآن والان
جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم قد عبر باليوم عنه اذا عرفت
هذا فاليوم في مسئلتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق
الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيتحقق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع
بين الحقيقة والمجاز قوله وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة
الى القرينة ويمكن ان يقال ذكر القرينة مقابلة المجاز فرق بين قرينة المجاز
وبين قرينة الحقيقة فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه
ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد تحتاج الى
المشترك فيه لتبيين المراد كما في المشترك والمهجورة على انا لا نسلم
ان ما ذكر يستحق قرينة لما سياتي ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع
فتامله قوله فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ حاصله انه قد وقع في
الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو
المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان
التزوج او التكلم مما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى
المضاف اليه اصلا في التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكر بين
المظروف والمضاف اليه من عموم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله
على التسامح نظرا الى حصول المقصود لاتفاقهم على ان المعتبر هو المظروف

فعل ممتد

مطلب
الفرق بين صمت شهرا
وصمت في الشهر

لا المضاف

لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها
الامر اذا قدم ليلا فان قلت ابن الشهرية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال
كلمته يوما فلا يكون غير ممتد كالتزوج قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور
لانه عرض لا يبقى زمانين بل ينقضي كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا بتجدد
امثاله كما في اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس مثل
الاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا نعم للقائل ان يقول
لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه
ولو كان المنظور اليه المظروف لطلقت حين سكت قوله حتى لو قدم ليلا
لا يكون الامر بيدها وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه
بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك
بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل قوله كما ان اليوم
ظرف للمتعلق به فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد له
ان يكون ذلك الفعل مظروفا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع
الفعل فيه قوله قلنا ظرفيته للعامل الخ المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل
في الظرف اذ التقدير خيرتك يوم قدوم فلان او فوضت اليك امرك
ويوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار المؤثر الذي هو المضاف
اليه قوله فكان اعتبار العامل اولى عند اختلافهما في الامتداد وعدمه قال
الفاضل السمرقندي فيه نظر بل باعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه
مخصص ومعرف له دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص
من اعتبار غير المخصص قال في شرح الكبير اختلفت عباراتهم فيما اذا
اعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من يعتبره
في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاولى ان يعتبر الممتد منهما
وعليه مسائلهم انتهى قوله واعلم ان الحكم المذكور المراد بالحكم الضابط
وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل
غير ممتد يراد به مطلق الوقت انما هو عند الخلو عن القراين اما اذا كان
ثمة قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا
يوم ياتيكم العدو احسن الظن بالله تعالى يوم ياتيك الموت وغير ممتد
مع كون اليوم لبياض النهار كانت طالق يوم يصوم الناس انت حر يوم
ينكشف الشمس فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم

وفيه نظر لانه يلزم تخلف المظروف
عن الظرف حيث لا يطلق في الوقت
الذي جعل ظرفا له ٥

فی عمره بدلیل العقل و فی الثانی علی مطلق الوقت ویحصل التقیید بالیوم من
الاضافة الا یری انه لو نوی فی قوله امرک بیدک یوم یقدم فلان مطلق الوقت
و فی قوله انت طالق یوم یقدم فلان النهار صدق قضاء ودیانة
لوجود القرینة **قوله** یحتمل ان یکون غیر منون للعلمیة والعدل الخ وقع
فی عبارة فخر الاسلام رجب بغیر تنوین وهو الاوضح لانه اذا لم یصرف (یتبعه)
الی الذی یتعقب الیمین فیظهر اثر وجوب القضاء والکفارة بفوته
بلا صوم فاما اذا ذکر منونا فالواجب فیه صوم رجب من عمره غیر معین
فلا یظهر اثر وجوب القضاء والکفارة الا فی الوصیة لان الفوات فیه
لا یتحقق الا بالموت ثم المعتبر فی عدم انصراف العدل والعلمیة هکذا
وجد مکتوبا علی حاشیة شرح الجامع الکبیر لفخر الاسلام بخط الشیخ العلامة
استاذ الائمة حافظ الدین قدس الله روحه وقیل یجوز ان یکون عدم
انصرافه العلمیة والتانیث باعتبار المدة کما یمنع فی اعلام الاماکن باعتبار
الارض والبقعة ورد بانه علی هذا الوجه لا تفاوت بین الموقوف والمنکر
فی الحکم اذ لا دلالة فیه علی ارادة رجب هذه السنة وعلی الوجه الاول یظهر
التفاوت فی الحکم اذ العدل دلیل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد
والمشایخ رح التفاوت فی الحکم بینهما فعرفنا ان المعتبر فی عدم انصرافه
العدل مع العلمیة دون التانیث **قوله** وهو اذا قال ان لله علی
صوم رجب ونوی النذر والیمین الخ المسئلة علی ستة اوجه لان القائل
اما ان لا ینوی شیئا او ینوی النذر مع نفی الیمین او بدونه او ینوی
الیمین مع نفی النذر او بدونه او ینوی النذر والیمین جمیعا فالثلثة
الاول نذر بالاتفاق والرابع یمین بالاتفاق والخامس یمین عندابی
یوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما کلاهما نذر ویمین معا
وهما معنیان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت وموجب الاخر المحافظة علی البر والکفارة عند الفوت
الا ان احدهما مدلول حقیقی اللفظ والاخر لازم معناه او جزؤه ودلالة
اللفظ علی لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ علی لازم معناه تکون
بطریق المجاز ما لم یستعمل فی اللازم مع قرینة مانعة عن ارادة الموضوع
له لان الحقیقة ایضا تدل علی جزء المعنی ولازمه بطریق التضمن والالتزام
ولا یصیر بذلک مجازا فافهم الجزء واللازم قد یکون من حیث انه نفس المراد

لفظ رجب
فی حاشیة حسن چلبی تفصیل
شریف

لکونه معدولا من الرجب علما
اسم ارض فلا یصرف
ه

فاللفظ مجاز وقد یکون من حیث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقیقة
لا یجوز فیها والیمین لازم للصیغة فلا جمع وبهذا التحقیق یسهل علیک
مسافة الطریق هذا وللقائل ان یقول بقی ثلثة اخر احدها ان ینوی
نفیهما معا ثانیها عدم نیة النذر مع نفی الیمین ثالثها عدم نیة الیمین
مع نفی النذر فلا وجه لحصر الاقسام فی الستة وما حکم هذه الاقسام
المذکورة **قوله** لکن فی الاستدلال بالایة علی تحریم المباح یمین نظر الخ
ویمکن الجواب عن هذا النظر بان الاستدلال بالایة علی ان تحریم المباح
یمین انما هو بنص الایة المذکورة حیث سمی فیها تحریم المباح یمینا وهذا
کاف فی المدعی واما حکایة النبی علیه السلام فانما هی سبب لنزول
الایة والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **قوله** وللقائل ان یقول (بیان الخلل ه)
لا نسلم ان تحریم المباح ان کان موجبه الخ العبارة الصحیحة لا نسلم ان تحریم
المباح موجب لانه ان کان موجبه یلزم الخ وهذا اعتراض وجواب ذکرهما
بعض الشارحین وعبارته لو کان هذا موجبه یکون یمینا وان لم ینو لم یکن
موجبه یکون جمعا بین الحقیقة والمجاز والجواب عنه لا نسلم انه لو کان
موجبه یلزم ان یکون یمینا وان لم ینو وانما یکون کذلک لو کان کل تحریم
المباح یمینا وهو ممنوع والمعنی فیه الخ ما ذکره الشارح بلفظ السؤال
والجواب وجعلها اشکالا کما تری وهذا لیس بمناسب **قوله** والمعنی فیه
الخ کانه جعله جوابا عن سؤال **قوله** واذا نوی یعنی فی مسئلة الکتاب
قوله یعنی التحریم الثابت به ای بالقرابة **قوله** لوجود شرطه وهو القصد
اذ بالنیة قصد **قوله** او یقال جواب الخ عن الاشکال **قوله** فلا یعتبر
ما لم ینو بخلاف مسئلة الشراء فان الملک علة للعتق نوی او لم ینو
قوله وهو کشراء القریب یملک بصیغة تحریر لموجبه حاصله انه یجوز
کون الصیغة سبب الحکم ویکون موجبها مستلزما لحکم اخر غیر
ارادة ذلک الحکم من الصیغة کالهبة بشرط العوض هبة بصیغته
بیع بموجبه وکالاقالة فسخ فی حق العاقدین بصیغتها بیع جدید فی حق
ثالث بموجبها **قوله** اذ یستحیل ان یکون مثبت الملک مزیلا له وهو
علة لکونه التحریر بالموجب لا بالصیغة **قوله** فکان الشراء اعتاقا بواسطة
حکمه ای وهو الملک **قوله** لو کان الیمین ثابتا بموجبه لا یتوقف علی النیة
اذ موجب الشیء لا یتوقف علی النیة وانما یتوقف علیها محتملة **قوله** (تم)

ولقائل ان يقول الخ اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان
يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضمن هذا الكلام
لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته يثبت ضمنا لموجب الكلام
لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة
قصدا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه نظر
لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه واعترف كونه موجبا ينافي
ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب
والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سبب الحكم والموجب
مستلزما الحكم الخ بقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم ولا شبهة
وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون
مجازا كما توهم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان
اليمين لازم للوجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة قوله والقائل الخ وحاصل
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين
لا يكون نذرا لعدم لفظ يصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا
لعدم التعويل فيه على وجود ما يفيده من الالفاظ قوله والقائل ان يقول
الخ بان النذر انما فهم من قوله لله علي واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب
وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في
الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان
انفهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لجواز
ان يكون المفيد لله جزأ منه وكذلك صيغة النذر مستغنية عن شانه من يجب
له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى قوله والثالث اي الجواب
الثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ وحاصل المنع
ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح
وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي
للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لا ان اراد ان
الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا لان
النظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد

يكون م

مطلب خص الجمع بين الحقيقة والمجاز

بل من حيث

بل من حيث انه لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد المصنف
التعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور
المقصود ويحتمل قول المص لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي
قوله ولقائل ان يقول هذا الجواب يعني جواب التسليم المذكور بعد قوله
ولئن سلمنا لا الجواب كله قوله لانه ثابت بنفس الصيغة اي من غير تأثير للارادة
فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قوله اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي اي لانه ثبت
باللفظ فلا عبرة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب
اي عين اصل الاشكال انا لا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات
يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء
اراد او لم يرد والمجازي ان اراد وقال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه
لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين في يكون التحريم الثابت
به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتامل واما صاحب
الهداية فسلك في الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اي جهة النذر
وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره
وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا
بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين
ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى فكانه يشير الى جواز الجمع بينهما بسببين
مختلفين وقد صرح بهذا في باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه
حر بعد موتي وعنده مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما خلافا لابي يوسف
الى ان قال لا يقال انكم تجمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بسببين
مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد قوله والاقرب
ان يقال الخ هذا الكلام حسن اخذه من بعض الشراح وهو ما قد سماه في التحقيق
فيه كفاية مع التوفيق قوله وطريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة ترادف
المجاز في اصطلاح الفقهاء واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم
عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل
مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي
اذ ان لم يكن بينهما اتصال او كان لكن لم يعتبره المستعمل وكان ذلك ابتداء وضع
آخر من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا او الا في اطلاق كل لفظ

الا انه النذر يقتضي الوجوب م

مطلب الاستعارة ترادف المجاز في اصطلاح الفقهاء

بيان علاقة المجاز

العلاقة تسعة وعشرون نوعاً

على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة
شرط في المجاز او شرط له مذهبان وهل يكتفي وجودها ولا بد من اعتبار العرب
لها مذهبان ايضاً والخلاف انما هو في الانواع لا في جزئيات النوع الواحد ∴
فالقائل بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز لكل الى الجزء والسبب
الى المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد بيناه هذا
قريباً عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء في تسعة
وعشرين نوعاً اعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين الشيئين
يصحح المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد ∴
كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضاً من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت شرطاً للصحة كما هو رأي الاصوليين او شرطاً لمفهومه كما هو
رأي البيانيين وهي اما عقلية او حقيقية او عادية او شرعية والعادة يشمل
العرف العام والخاص قوله اراد بالمعنى الخاص وهذا لان جواز الاستعارة
بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطراوته في استواء الفصيح الماهر
بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات اللطيفة
الغريبة مع العاري عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يفضي الى ارتفاع
فضل المجتهد المتميز بجلي دقايق المعاني على غيره كما ان القياس لا بد فيه من وصف
جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه ولكن لا نقول
لما لم يختص المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضاً كما في تشبيه
المطر بالسماء فان السماء اسم لكل ما علاك والسحاب عال والمطر منزل من السحاب
فبينهما اتصال صورة وكذا غيره في الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز
ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس يقتضي
في المعنوي لا يتعدى الى الصوري ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انتفاء اختصاص
الجهة في الصوري ايضاً فان استعارة السماء غير جائزة الى الارض مع انه
يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يختص الجهة لجازت

مطلب مهم

قوله وفي الشرعيات الاتصال الخ لما ذكر المص ان الاتصال بين الشيئين
المجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة
او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات
وذلك لان المعتبر في المجاز وجود علاقة المسوغة بالنوع لا في كل فرد من افراده على
الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة

بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء
وكونه طريقاً الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة ايجاب الحكم
واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وذات المعلول
مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيبها وكذا حال السبب
مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات
لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها
المجاورة لانا نقول لها حكم الاعيان شرعاً بدليل ارتباط كلام المتعاقدين
بالآخر في المجلس وجواز ورود الفسخ عليها وغيرها من الاحكام قوله
والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي الاتصال المعبر به عن علاقة
المشابهة وفي المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع الذي يقال كيف
شرع وحاصله ان ينظر في التعريف المشروع لاي معنى شرع فان توقف
على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز ان يستعار احدهما للآخر
كالهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير عوض فجوز استعارة احدهما
للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئاً انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما
اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع ويمنع الشيوع
من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة
لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل منهما
عقد توثق فيجوز استعارة احدهما للآخر قوله وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
فيجوز استعارة الشراء للملك وبالعكس وهذا لان مصحح الاستعارة الاتصال
وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الانفكاك بين العلة والحكم متحقق
من الجانبين وان اختلف الجهة لان العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض
والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت
لانه لا يثبت بدون علته وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجوز فيهما
فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس وللقائل ان يقول يجب في الاستعارة
ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة وهم ينبغي ان
لا يجري الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع كل من الطرفين اقوى من الآخر
في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ويمكن
ان يجاب ان يقال قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كما يستعار الصبح
بغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر

وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله فان قلت هذا تقسيم
الشيء الى نفسه والى غيره الخ اقول هذا السؤال لا يرد على المص حتى يحتاج
الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية
نوعان احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب
وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالسبب
فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة المص فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية
والتعليل وقسمها الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل و
واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء
الى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال
على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجه كلام المص بوجه يتاتى عليه التقسيم
بجعل التعليل عطف تفسير للسببية ويرد السؤال وكان الشارح رح لاحظ هذا
فتامل قوله وبيانه اي بيان كون الاولى استعارة العلة للحكم والثانية استعارة
الحكم للعلة قوله قيدنا به اي بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق
وان اشتراه قبله لان شرط الحنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا
ملك له فيه قبله فينحل اليمين بدون الجزاء لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض
لا ينفذ عتقه فان كان في يده بغصب واشتراه شراء فاسدا يعتق العبد لان
يده يد ضمان فتنوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق
لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية •
لان الامانة لا تنوب عن قبض الشراء والاصل في ذلك انه متى تجانس
القبضان ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهان
ينوب احدهما عن الآخر ومتى لم يتجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس
لان في الاعلى ما في الادنى وزيادة فان كان الشيء وديعة في يد شخص او عارية •
فوهبه منه لا يحتاج الى تجديد قبض لان كلا القبضين ليس قبض ضمان فكانا
متجانسين ولو باعه منه في هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة
ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى موضع فيه
العين ويمضي عليه وقت ليتمكن فيه من قبضها ولو كانت في يده مغصوبة او مبيع فاسد
فوهبه له لم يحتج الى تجديده لانه في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذي
ليس بمضمون ولو باعه منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين

قبض

فانه لا يعد الانسان مالكا في العرف ما لم تكن عنده الالف او غيره الا اذا اجتمع في ملكه ح

قبض ضمان فكانا متجانسين قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل
في ملكه استحسانا والقياس ان يعتق النصف الثاني كما في الشراء لان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين
الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت
الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الوفا على وجه
التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان ولا عرف في الشراء فبقي على
القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه
مشترا له لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شرائه الكل ولو بصفة التفريق
ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزاء ولا
فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في الكوامل الاشتراء كالملك
والجواب ان الملك ينصرف الى الكامل في الماهية لا في الصفات لعدم تعرضه
للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ دالا عليه اصلا
الا انه لم يقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا قوله حكي ان ابا بكر الاسكاف
الخ كان خادمه يقال له اسحق فاذا اراد تفهيم اصحاب هذه المسئلة يدعوه ويقول
ذلك وتسمى هذه المسئلة اسحاقية لهذا المعنى قوله وفي الصورة الثانية
يصدق قضاء وديانة الخ اقول كان ينبغي للمص رح ان يقول وقضاء في الثاني
لان ظاهر العبارة نفي التصديق فيهما قضاء وليس كذلك قوله ولكن القاضي
لا يلتفت الى نيته فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لتهمة الرجوع عن
الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى انما هي بحسب الاعتقاد
والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع يحب الظاهر اعني في الاحكام لا في
الفتوى قوله هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه يعني الحكم في الصورتين فيما اذا كان
الحلف على عبد منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقد يمينه
على عبد معين فيهما يعتق النصف فيهما واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق
النصف في هذه المسائل عند ابي حنيفة واما عندهما فينبغي ان يعتق
الكل ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق
وعدمه قوله كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران فلو دخل
فيها بعد خرابها يحنث وفي غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها
بعد ما خربت وصارت صحراء قوله فان قلت الخ هذا الاشكال اورده
بعض الشراح بصيغة وللقائل ان يقول ولم يجب عنه اما جواب الشارح

دخل على المص ٥

بيان معنى الديانة
وذلك كما لو استفتى احد عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد نقض ذلك انه يفتي
ان لفلان على ... واذا سمع القاضي منه يحكم عليه بالالف ... على الانتفاء
ح

فيما صلح انا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقي
علة للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
واراد الملك فملك بهبة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكر المص لا يعتق
قوله الا ترى انهم استعاروا الاثم في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي
اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهى عنه وقد
يقال الاثم الذي يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به
لا محالة فلم يصح التنظير قوله الثاني اي النوع الثاني من الاتصال
الصوري كان الانسب ان يقول اي النوع الثاني اتصال السببية والتعليل
قوله اتصال السبب بالمسبب وفي بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب
والاول اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس
قوله المراد هنا السبب الذي ليس بعلة الخ السبب المحض عندهم ان
لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم المراد
ههنا من السبب ان لا يكون علة موضوعة للحكم لا ان لا يكون العلة مضافة
اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة
ان ما يفضي الى الشيء ان كان افضاؤه دائما يسمى علة والا يسمى سببا
محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب
الملك والنكاح سبب الحل قوله كملك الرقبة الانسب ان يقول
كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذي هو علة
لملك المتعة دون ملك المتعة الذي هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان
يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع
قوله كاتصال زوال ملك المتعة الخ هذا اتصال السبب المحض بالمسبب
وبيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفضي الى زوال ملك المتعة كما في تحرير
الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع
لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبيد والبهائم
فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة له
قوله ولو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى لان
المراد بيان اتصال السبب بالمسبب ههنا كقوله انت حرة ونحوه لا زوال
ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي هو زوال ملك المتعة قال في المغني
كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لامكان تصحيح

فيه دخل

الفرق بين السبب والعلة ٥

فيه دخل

لان المثال الذي ذكره للسبب بالنسبة الى زوال الفاظ العتق اضيف العلة ملك المتعة بينه وبين السبب المتخللة لان علة زوال ملك المتعة الذي هو السبب في هذا المثال هي زوال ملك الرقبة مضاف الى الفاظ العتق ٥

العبارة

العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكره وهو الفاظ زوال ملك الرقبة قوله
وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة يعني بتقدير هذا
المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك
الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك
بضعها اذا لم يكن ثمه مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال
ملك المتعة فان من اعتق امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى
لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه قوله واستشكل
شارح المغني الخ اقول الاشكال قوي واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر
في باب الاستعارة نفس السببية لا السببية في محل الاستعارة على وجه
دون وجه وما ذكره الاتصال وعدمه سواء واجاب بعض مشايخنا المحققين
بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة
نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلفت
بالحال والعارض وهو كونه مقصودا في النكاح لا في ملك اليمين كما ان احكام
ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الظهار والايلاء وغيرهما وان خالفت
احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال
العارض لا تخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا تمنع جواز الاستعارة انتهى
قوله حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع لان الاعتاق لازالة
ملك الرقبة وهي مستعقبة لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا
اليه وليس بعلة موضوعة له لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة
قوله وانما احتيج الى النية لان المحل الذي اضيف اليه الاعتاق وهو المرأة
غير متعين لمعناه المجازي وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقي وهو
التخلص عن الرذائل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث
لا يفتقر الى النية لان المحل الذي اضيف اليه وهو الحرة لا يحتمل غير المجازي
اذ الحرة لا تقبل حقيقة التمليك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا بالقرينة
قوله اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال يقال طلقت البعير
اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا يقال اعتقت الطير
اي ارسلته قوله كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا هذه الآية عند
اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول
لانسلم الاستعارة في الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا

صاحب المغني

مطلب في بيان قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ٥

الخ بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى اصمعي عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت
اعرابيا معه عنب فقلت له ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله ارانى اعصر خمرا
اى استخرجه خمرا فعلى هذا يكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب
الاستخراج بالماء الذى يكون خمرا وح لايكون الآية من قبيل اختصاص السبب
بالمسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا اذ هو
سبب للرزق وقولهم مطرت السماء نباتا اى مطرا اذ هو سبب للنبات
قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم الخ المراد بالملزوم هو السبب
وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليهما ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الموضوع بحيث ينتقل منه الذهن
الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور
اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل الامر
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد
باللزوم هنا تلاصق واتصال بسبب من احدهما الى الآخر فى الجملة وهذا
متحقق فى كل امرين بينهما علاقة واتصال قوله واما استعارة اللازم
للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا والدفع لما يقال ينبغى جواز استعارة
المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة
اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة
الملزوم جائز واللازم المساوى والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص
ولك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم
للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس قوله وفيه نظر الخ
الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس
للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها فى صحة الانتقال الذى هو شرط الاستعارة
على ما تقرر قوله والوطى غير مختص بالعقد لوجوده بملك اليمين او شراء او بهبة
اوارث السؤال اورد على التنظير بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فقال
السائل ذلك واقع فى القرآن قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ قال
بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به
حكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله هذا مثال للمتعذرة يعنى لحلف
على عدم الاكل من النخلة اذ اكل حقيقة النخلة وهى الخشب والورق متعذر
فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو لحاؤها وجمارها وبسرها ورطبها وتمرها

ولواكل

ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث فيه صنع ولو اكل من خل الطلاء
انه لا يحنث وذكر ابو الليث انه يحنث كذا فى الجامع الكبير والواضع يمينه الى الشجر
الذى يمكن اكل عينه قوله وان لم يكن لها ثمر الخ اى كالخلاف والضبط قوله
ولو تكلف واكل من عين النخلة اى من ورقها وخشبها لا يحنث الصحيح
هذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا يقع على ما نوى ان كان اللفظ
محتملا لذلك كذا نقل الامام شمس الائمة الكردرى وكذا اذا حلف لا ياكل من
هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل
عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل
لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح فى الاعتبار لان الحقيقة لما هجرت لم تكن
مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز
اعتبارها لامتناع الجمع قوله لان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن
لكن هجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث
يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار فحمل على مجازه
وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا متنعلا ولا يحنث بمجرد
وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لا من جهة كونه حقيقة
بل من جهة ان ذلك صار فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صرح
فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد
انه صار حقيقة عرفية وهو غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التى هى وضع القدم
مطلقا قوله والمهجور شرعا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع
او على التمييز ان قدر بالشارع او بالمشروع ايضا قوله كالمهجور عادة منصوب
ايضا اما على التمييز او على الظرفية اى من جهة العادة او فى العادة قوله
حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو
ان يقول المدعى او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اى المنازعة قوله
مجاز بطريق اسم خاص على الطعام يعنى علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم الخاص
وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار
بلا والخصومة جوابا بالانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب
الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذى تنشأ منه الخصومة
بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض بعض او اطلاق المقيد
على المطلق قوله فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة لنحو خصم المدعى فاقر الوكيل

مطلب لازم

او وكيل المدعى الخ

كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه م

عموم مجاز

الالف لانه لم يثبت موكلي اداه وكيل الدين
رجلا بقبض الدين فادعى عليه فاقر الوكيل
عند القاضي بان مو

عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز
استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف الا انه لم يجز في الوكالة
عند بلاغه القياس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف
الاول وزفر والشافعي رح لانه وكل بالخصومة وهي المنازعة والاقرار
مساعلة وهي عند الخصومة التي اثرها والامر بالشيء لا يتضمن الامر
بضده قلنا لا نسلم انه مامور بالخصومة اذ لا يجوز ان يامر المسلم بالحرام
فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول
للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الآخر وهو القول بصحة اقراره
مطلقا سواء كان في مجلس القاضي او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه
فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة
انما يكون بمجلس القاضي لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة
كتسمية جزاء السيئة السيئة وان كان في نفسه حسنة **قوله** ولا يقتل
الصبي الكافر قصاصا وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد
الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغي
ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولذا لا يقتل الصبي
الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر **قوله** ولا يلزم جواز سبيه الخ جواب
سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون
بجواز سبيه واسترقاقه ولا مرحمة في ذلك لان الرقية تنافي المرحمة وتقرير
الجواب ظاهر **قوله** والزام المجاز لاجل واحد منها الزام الثلثة يعني الزام
المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد منها اي من الثلثة وهو ترك
الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزم هذه الالزامات الثلاثة
كلها فيكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد
وعلى المجاز يلزم الثلثة **قوله** وما ثبت قيدا اذ ليس بمعتبر وثبوت الاحيان
ضمني والضمنيات لا تعلل **قوله** وانما يصلح داعيا الى اليمين بان كان
المحلوف يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه الموصوف
للمحلوف عليه ولو ترك اعتبار في طلب اليمين لكن حلف لا ياكل
لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة فلا يتقيد
اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث
لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح

داعيا

داعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا
من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهي الاشارة
اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل
على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان
قوله كان الواجب ان يقيد اليمين فيما نحن بوصف الصبا الخ بخلاف قوله
لا اكلم صبيا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم الهجران الحرام
المهجور الشرعي لان هنالك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك
الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يعتبر الصفة ولم يتقيد اليمين بها
وليس للكلام مجاز يلغو الكلام اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واعتباره
او تعلقه والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين معتقدة بتلك
الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله والله لاقتلن
اليوم فلانا او لا يكلم اباه او لا يصلي فان يمينه ينعقد ويحنث والله الموفق
قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة
فالمجاز اولى بالاتفاق اذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في
الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق
ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة
العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
كالمهجور بمقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلبة استعمال المجاز
لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض وللقائل ان يقول ما قاله هو التحقيق لان المجاز
المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز
مجاز كما عرفت في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لا نسلم ان الحقيقة
اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها
كما صرح به فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا
فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل
على الآخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وتعلق استعمالها
في موضعها الاصلي فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة اقرب الى التحقيق والله اعلم
قوله لكن ذكر لفظ مستعملة الخ جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لا طائل
تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فيما وضعت

لنكاته قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها
مستعملة ان لا يكون لمهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن
ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية
قوله والمجاز متعارف اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به
التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ما وراء النهر
ما قال العراقيون قول ابي حنيفة وما قال مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف
لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه
يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يوكلان عادة ثم اعلم ان المجاز
المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متضمنا للحقيقة ام لا وفي
كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا عم الحقيقة
قوله ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلوة بما دون الآية وذلك
لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حقيقته المستعملة ما يتناوله
اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون الاية وبه جزم القدوري فقال الصحيح
من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن يجوز به الصلوة
والذي في الهداية وغيرها ادنى ما يجوز من القران في الصلوة عند ابي حنيفة
اية لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الآية فمقتضاه الجواز بدون
الآية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجزم
بكونه قاريا عرفا بخلاف الاية اذ ليست في معناه فالحق ان يبنى الخلاف
على الخلاف في عده قاريا بقيام العرف في عده قاريا بالاية القصيرة وقالا
لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن قوله
واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرا القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة
اجماعا ويمكن الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذا قال
في الاسرار ما قالاه احتياط فانه قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو
قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث
العرف لم يجز صلوته احتياطا فيهما فتأمل قوله والكرع من الفرات الكرع
تناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه
بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال
اكارعها في الماء ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض
او لم يخض قوله لانه اي قوله لا اكل من هذه الحنطة او لا اشرب من الفرات

مطلب مجاز متعارف

وهذا

وهذا بناء على ان الخلفية عنده في التكلم وعندهما في الحكم اعترض بانه لا حاجة الى هذا
على قولهما في ثبوت الخلف وذلك لان فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على
رجحانه سواء كانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل
للخلفية فيه ولا على قول ابي حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة
سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة اولى فالحاجة الى تخصيص
الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليلا مستقلا في الترجيح بدون
اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام
لم يجز ترجيح المجاز لعموم حكمه وكان الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك الاصل
بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واما اذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن
ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل به
ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما او بان الحاجة
ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة الكلام
بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم
عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا قوله يعني هذا ابني مجاز الخ عندهما
الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية يعني
ان اثبات البنوة المجازية المستفادة من اللفظ قد صار خلفا عن نفسه
في اثبات البنوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه قوله لان المجاز خلف
عن الحقيقة بالاتفاق الخ لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه
لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وان شرط المصير الى الخلف
انعدام الاصل بخلاف البدل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما
الخلاف في جهة الخلفية قوله فعلى كلا المذهبين اي مذهب ابي حنيفة ومذ
هبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل
هذا ابني والخلف هذا الخ لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ
يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة
غيره في محل المجاز فبينهما تغاير بسبب اختلاف المحل فان قوله هذا ابني في
محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة قوله ولو كان المراد ان هذا ابني
خلف عن هذا الخ فالخلاف بكونه الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما الا في كل
واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف
على كلا التفسيرين وكان ان يقول فالخلاف ان يكون في الاصل ايضا اي

بيان الخلل

في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى
الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا ابني والخلف
هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم
على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع
في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا
خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلى التفسير الثاني
يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف
التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف على التفسيرين
قوله قال منصور القاغاني هكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالغين ولعله
سبق قلم والمعروف القاآني بالهمزة قوله هذا غير صحيح يعني تفسير
بعض الشارح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير منقح لان
المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز اما
عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ
هذا حر لما تاتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا لان حكم الاصل وهو الحرية
الثابتة بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنا منه
فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل
والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام غير مقيد
في نفسه لايجاب الحكم اصلا قوله ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر
سنا منه هذا ابني الخ ولو قال السيد هذا القول لعبده الذي يولد مثله لمثله
وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق
عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندهما وفي
نفس التكلم في محل المجاز من التكلم به في محل الحقيقة عند ابي حنيفة رح
ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله وهو مجهول
النسب يثبت نسبه من سيده بلا خلاف قوله ذكر الملزوم وارادة اللازم
المراد بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح
اظهر لان العتق في الاكبر سنا لا يمكن ثبوت البنوة فلا يكون سببا فهنا

قاآني ه
بالهمزة واما بالغين فلفظه
قال الفاضل الشهير بطاشكبري زاده هو بالغين المعجمة في موضوعات العلوم ه

قوله

قوله ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل اي الاصل السابق المتفق وهو
تصور الاصل لثبوت الخلف على قول ابي يوسف ومحمد وهو اشتراط كون الاصل
في مخرجه صحيحا موجبا للحكم لتخلف المجاز عند تعذر العمل به قوله بمسئلة الكوز
وهي ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه او كان ماء وصب
منه قبل مضي ما وقت به من الزمان ان كانت اليمين موقتة فانه قال فيهما
بانعقاد اليمين لوجوب الحلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والجواب
ان هذا مبني على اصل آخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابي يوسف والامامين
وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط
بل محلها عنده خبر في المستقبل سواء كان قادرا او لم يكن كاليمين على مس السماء
وتحويل الحجر ذهبا وعندهما خبر فيه رجاء الصدق ولان محل الشيء ما يكون
قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينعقد
اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل المسائل اصل على اصل آخر لان اختلاف المبنيات
اثر في اختلاف الاحكام قوله في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده
لا يشترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة رح لان اشتراط امكان الحقيقي بمعنى تحقق للمصير
الى المجاز خلاف العربية فان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني لاكبر
سنا منه وفيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه غير
ظاهر في التشبيه بان قال هذا كابني لا يثبت الحرية فكذا ههنا واما في الاصغر
سنا فان الحمل فيه صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يخلق
من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه فتامل قوله
وجه بناء ما سبق وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندهما المجاز المتعارف
اولى ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف
لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية
الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت
في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة تحت عمومه
من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما
على المدعى اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف كما في الصورتين وهو الشرب
من الفرات واكل الحنطة المذكورتين فاذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف
الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة والى ما ليس كذلك فلم يتم هذا الدليل لكونه

كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه

مطلب
الاولى الحقيقة المستعملة ام المجاز المشهور
ه

لدخول حكم الحقيقة م

لكونه اخص من المدلول بخلاف التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل
القسمين وايضا زيادة الفائدة فى المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه
سواء كان له تعلق ببحث الخلفية فى التكلم او فى الحكم فاى مدخل فى الخلفية
فيه ولقائل ان يقول لا نسلم ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعا
رف له تعلق ببحث الخلفية لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء
كان فى اللفظ او المعنى فيما نقل عنه يكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى
التخصيص باللفظ فى الحقيقة ومن طرفهما المجاز المتعارف حقيقة عرفية
والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخلفية اولى
بل الخلفية مناف لدعواهما لان اثبات المعنى المجازى لما كان خلفا عن
اثبات المعنى الحقيقى فيكون الاصل هو المعنى الحقيقى فحمل اللفظ عليه اولى
ويمكن ان يجاب بان الخلفية لو لم يعتبر لم يتحقق الخلاف فى الاكبر سنا منه لظهر
بالتامل ولا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها
مستعملة بل عند هجرانها كما ذكره فخر الاسلام قوله بر ء على قول ابى حنيفة
رح اى اصله المذكور وهى ان الخلفية فى التكلم دون الحكم قوله لعبده هذه
ابنتى وكذا قوله لامته هذا ابنى فانهما لا يعتقان عنده مع صحة اللفظ
وامكان العمل بالمجاز قوله والذكر والانثى جنسان لاختلاف المنافع فلم
يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنتية فيتعلق الحكم
بالمسمى وهو معدوم فيعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم ايجابا واقرارا
فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا قوله واما تعذر المعنى
المجازى وهو التحريم بجعل قوله هذه ابنتى مجازا عن الطلاق المحرم للاكبر
سنا على اصل ابى حنيفة رحمه وفى الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لا علاقة
بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها فى الشرع بالسببية
وليس البنتية سببا للطلاق لانها تنافيه وما ينافى الشئ لا ينافى سببا له
واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكهما فى معنى خاص مشهور لان قوله هذا ابنتى
لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم ولا شئ اشتراكهما فيه غير مطلق
التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة الاستعارة للتنافى بين التحريمين
فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب فى الاصغر سنا قد تعذر شرعا بالنسبة
الى من اشتهر نسبها منه ولكن لا نسلم انه تعذر بالنسبة الى المقر فلم لا يجوز
ان يظهر اثره وهو الحرمة بالنسبة اليه كما مر فى قوله لعبده الاكبر سنا

لمثله

لمثله وهو معروف النسب من غيره من ظهور اثره وهو العتق فى حقه قلت
لان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر والتصديق فى
المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل
القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه واذا لم يثبت النسب
بالنسبة لا يثبت الحرمة التى هى من لوازمه لانتفاء الشرايع بانتفاء المشروع ولا يمكن
ابتداء الحرمة بدون ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع
فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول
ابى حنيفة عند فى التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية بين المبتدا و
الخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغى ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت
بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنتية وحدة نوعية وان كانا مختلفين
فى بعض الاحكام وذلك كان لصحة الاستعارة كما قلنا فى ملك الرقبة المستلزم
لملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح
لكن لما اتحدا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافات انه يمنع
الاستعارة على مذهب من شرط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام
وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخلفية وان كانت فى التكلم عنده وهى تعتمد
الصحة من جهة العربية الا انه لا بد للمجازى من العلاقة المصححة له اتفاقا والا
لجرت الاستعارة فى كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه
وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتى وبين الطلاق فلا تصح الاستعارة
بينهما فليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية كما بيناه
بخلاف ملكى المتعة فانهما متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطى
والفرق بينهما بالعوارض قوله فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار بل تاكده
بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد قوله وانما وضع المسئلة
فى معروفة النسب الخ جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم فى مجهولة
النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لاظهرية
تعذر العمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط يظهر فائدة التقييد
قوله وذلك ثمة بالاستقراء اى دليل الحصر الاستقراء والانحصار على خمسة
انما هو على قول ابى حنيفة خاصة اما على قولهما فتترك الحقيقة بمعارضة
المجاز المتعارف ايضا كما مر من قبيل هذا قوله والحقيقة تترك لما فرغ
من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القراين الصارفة للحقيقة

الى المجاز

قرينة المجاز ه
لفظ عادة ه

قوله بدلالة العادة على ترك ما العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهي ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر الى افهامهم عند سماعه غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام الافهام فمتى صار اللفظ في العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة قوله ثم نقلت الى الاركان المعهودة الخ اعلم انهم اختلفوا في ان الحقائق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتدائي او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المص والشارح انما يتمشى على القول الثاني قوله وبدلالة اللفظ في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا للافراد على سبيل الحقيقة ثم خص البعض لكون بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذا القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبئا عن كمال في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكامل وثانيهما ان يكون اللفظ منبئا عن القصور في مسماه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لصرف اللفظ الى معناه الوضعي عند الاطلاق وقد مثل المص للاول بمثالين وللثاني بمثال واحد قوله لم يحنث باكل لحم السمك هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سياتي فان قلت لا نسلم ان اللحم الناشئ من الدم مجاز فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا حقيقة قوله وعند مالك يحنث وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح تعينه عنه وقد سماه الله تعالى لحما لقوله تعالى ومن كل تاكلون منه لحما قوله في الباجات اي الاطعمة قوله والعرف في اليمين يعتبر فيخص بالعموم كما يخص به في الاكل راس الجراد

مطلب الحقائق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتدائي ه

والعصفور

والعصفور اجماعا وان وجد بهما مسمى الراس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لا من هذا القسم ولا بعد في جعلها في القسمين باعتبارين لان الاختلاف الاعتباري اثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لا لقاء القيد قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصراف المطلق الى الكامل قوله لقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشترك يطلق على الخاص مع المخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره الخ قوله ويمكن ان يقال هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نسلم منع ان يكون له ماخذ يدل على الشدة لشهادة دوران لحم كيف تركيبه على تادية معنى الشدة والقوة كالملح ولحم مليح وملحمة والتحم الجرح اذا براء والتحم الحرب اذا اشتد وذلك ماخذه الاشتقاق وان استلزام الكثرة في بعض المواد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم قوله فلو اكل لحم الادمي او لحم الخنزير يحنث على هذا الطريق اي طريق فخر الاسلام ومتابعيه وهي النظر الى ماخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمها لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختار هذا التم ناشئ قوله لا يتناول المكاتب الخ لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك لي وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولذا يستقل بالتصرف في اكسابه والمولى اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجز وطئ المكاتبة ولو وطئها يلزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه لنقصان المملوكية فيه لا يتناوله مطلق لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد لان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطئ ام الولد المدبرة اذ الوطئ لا يحل الا بكمال الملك تاما او يمينا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها لكمال الرق فيه لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فيدخل

حقيقة م

لا تجوز وطئ المكاتبة ه

تحت مطلق اسم الرقبة والحاصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك
كامل وفي المكاتب بالعكس فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذ الاحكام
يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله
لكنها المطلقة ان الملك في المدبر ناقص وليس بظاهر قوله لان المكاتب كالحر
في الاحاجة الى التشبيه لان التعبير يغني عنه فلو قال في هذا لكان احسن فتامل
قوله اي عكس ما ذكرنا من المثالين وهي ما ترك فيه الحقيقة باعتبار الكمال
وهذا هو النوع الثاني قوله قلنا المعنى الزائد الخ حاصل الفرق ان هذه الثلثة
لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون
ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة بفعل
الطرار انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطر موجود مع زيادة معنى مؤكد
غير مناف له وهو مسارقة عين اليقظان القابل للحفظ فتناهت السرقة
بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال يحصل به
بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلثة لان ذلك مناف لمعنى الفاكهة من
حيث ان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد فيكون الزيادة زيادة على الكمال
وذلك نقصان قوله وعندهما يحنث وهو قول الشافعي لان الفاكهة
اسم لما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف
الاسم اليها لان المطلق ينصرف الى الكمال ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي
ان لا يحنث الا باكل هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها
وليس كذلك فتامل قوله وان نواها اي هذه الاشياء الثلثة عند الحلف
يحنث اتفاقا محل الخلاف اذا لم ينو عندهما يحنث وعنده لا يحنث وذكر
في التحفة والمغني وغيرهما ان هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة
رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
فتغير العرف في زمانهما فكانوا يعدونها منها حتى يكون الحكم دائرا مع العرف
كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغي في عرفنا ان يحنث في يمينه بالاتفاق
لانهم يعدونها من الفواكه في زماننا هذا قال بعض المشايخ مقتضى التعليل
من الطرفين ان يكون اختلافهم في ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثبات
الحكم على الاوصاف الخلقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان
يقال المعول في باب الايمان على العرف فيستقيم تخريج الخلاف على اختلافه
قوله وبدلالة سياق النظم قال بعض المشايخ لو قال المص وبدلالة قرينة

النظم

بيان خلل الشارح ٥

من المستثنين نخ

مطلب الزيادة على الكمال نقصان ٥ة

بل الكمال م

لاختلاف حجة وبرهان ٥ة

١٤٧

النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجل لكونه اشمل لانه كما ترك حقيقة
السباق بدلالة السياق تترك حقيقة السياق بدلالة السباق كما في قوله
تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فانه
تركت حقيقة السباق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا لان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه
الوعيد فلما لحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا تركت حقيقة
السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله فليكفر
فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة
عموم الظلم بالسباق قوله بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة
ويسمى كل منهما سياق الكلام الآن في الغالب يطلق سياق الكلام بالياء
التحتية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على المتقدمة قوله
فيكون الكلام للتوبيخ مجازا هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر للملازمة
بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذ المراد من مثل هذا الامر النهي هكذا
قالوا ولقائل ان يقول يلزم من قولهم هذا استعارة الحياة للموت
والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس
لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة غير معتبرة عندهم في باب
التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوي او الذاتي في ذلك وهذا
ليس باتصال معنوي اذ لا مشاركة في المعنى بين الضدين وليس
باتصال ذاتي فانه بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت
قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من باب
اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتامل قوله الفور مأخوذ الخ وقيل الفور
مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة
فيها فسميت هذه اليمين به لما فيها من سرعة البر حيث يتحقق بمجرد اجتناب
الامر المخصوص الذي تقيدت به قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى
الغداء ثم ذهب الى منزله فتغدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم
لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى
غداء فيقتضي الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج
الكلام مخرج الجواب والرد عن الفعل فيتقيد به لانه مبني عليه وقد اختص
ابو حنيفة باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون

اليمين

مطلب الفرق بين السباق والسياق ٥ة

نقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ٥ة

قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا
فزاد ابو حنيفة عليهم قسمًا آخر وهو ما يكون مؤبدًا لفظًا وموقتًا معنى
واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه
بعد ذلك لم يحنثا قوله وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل غير قابل
للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة المجاز لان الحكيم لا يستعمل
الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبًا ان كان خبرًا ولغوًا ان كان
طلبًا قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه
ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرك
من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليق الطلاق من الروضة حديث
حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك
ولكن فيه كلام لابن ابي حاتم وغيره قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم
مشترك بل هو عام معنوي الخ والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان
الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا امرين
ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليس كذلك على المذهب الصحيح
ولئن سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا نسلم انه يجب عمومه لجواز
ان يكون مطلقا خاليًا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به
حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم قوله
رح وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي هذا سؤال ثان وارد علينا
وحاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانا به
قال السائل عدم عموم المجاز لا يثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه
واذا كان كذلك فيصح الالزام به لان كلا منا قائل بذلك ويمكن ان يجاب
عنه بانه لا يصلح ان يكون من عموم المجاز هنا لفقد شرطه قوله ولو سلم عدم عموم
المجاز ثابت عن الشافعي فله ان يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات
من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه
فيصح احتجاج الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن
ان يجاب عنه بان ما ذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا
كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف
والمقتضي في انه ليس لكل منهما عموم على انا لا نسلم ان عموم المحذوف يتاتى
على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك

عدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي بل هو قول عند اصحابه ه

ولا عموم

ولا عموم للمشترك قوله لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا ولا تظلمنا وفساده
ظاهر لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه
نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة في الدنيا او فيهما وهو عين النزاع فالاولى
ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فانه قوله عن امتي وان دل على ما ذكروا
بصريحه لكن تقديمه يدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة فان تقديم الجار
والمجرور يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في الآخرة
لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه لكن المؤاخذة مع جوازها
في الحكمة بدعاء النبي عليه السلام فانه عليه السلام قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا استجيب له في دعائه فنقول الشارح على ان تقديم قوله الخ علاوة
وهو في الحقيقة جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا قوله والتحريم المضاف الى
الاعيان تابع النص فخر الاسلام في ايراد هذه المسئلة في بحث ما لم يترك به
الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم انه من قبيل
ما ترك به الحقيقة بدلالة محل الكلام وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها
اخرجه النسائي والبزار والطبراني والدارقطني من حديث ابن عباس
رض وقال قوم من المعتزلة انه مجمل وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض
القدرية قوله ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث
عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز
لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسائل الفقه عليها واكثر ما
يطلق على الجميع حروف تغليبًا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم
الاستقلال او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما في الكشاف في الجمع بين
الحقيقة والمجاز وسميت حروفًا لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء
والمراد من المعاني المعاني التي يعبر عنها ارادة تفسيرها بمتعلقاتها
التي ترجع اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية مثلا لم يكن
ابتداء الغاية معنى لمن والا لكانت اسمًا لا حرفًا وانما هو متعلق معناه
بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف
المباني التي يتركب منها الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء
فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني يتركب منها الكلم قوله
وحروف العطف اكثرها وقوعا جواب سؤال بان يقال حروف المعاني
لم ابتدأت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها في الكلام

مطلب التحريم المضاف الى الاعيان ه

حروف المعاني

مطلب الفرق بين حروف المعاني

حروف العطف ه

الواو ة

جواب سؤال بانه يقال لم ذكر الاسما بين الحروف ة

وقدم الواو لكونها الاصل في العطف ولان غيرها يدل مع دلالته على الاشتراك
على معنى آخر كالمهلة والاضراب والتخيير والاستدراك وغيرها ففي مطلقة وما
عداها مقيد والمطلق مقدم على المقيد قوله ذكر الاسماء بين الحروف الخ
ولم اخرها عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع
منهما ما ناسب حكمه حكمه من الاسماء تتميما للفائدة قوله وتارة في غير
ذلك اي فيكون مجازا قوله اي مطلق الجمع بين الامرين وشركهما
في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو او في الحكم نحو ما جاء زيد وعمرو او في
ذات نحو قام زيد وقعد عمرو فان قلت قد وقع في بعض كتب النحو انها
للجمع المطلق بدل مطلق الجمع فهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد قلت لا
بل هو من قبيل الخ وقطيفة فما وقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع
يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية
والماهية المطلق لا يناسب هذا المقام فان قلت كيف تصح اتصاف الجمع
بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان
كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مجتمع مع الآخر في اتصاف ذلك
الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب في زمان وقوعه قال
ابن هشام في المغني وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد ليقيد الجمع
بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد قوله من غير تعرض المقارنة ومعيته وهي
الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابي يوسف
ومحمد رح قوله ولا ترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما زعمه بعض
اصحاب الشافعي في مسئلة الواوات كما سياتي وادعاه بعض اصحاب على اصل
ابي حنيفة لنا ما نقله ابو علي الفارسي من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع
وكذا ذكره سيبويه في سبعة عشر موضعا في كتابه وكفى بمثل هذا النقل حجة
في المباحث اللغوية ولا يلتفت معه الى ما عداه من الادلة فانها مزيفة لا تثبت
بمثلها المطلوب قوله لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله لكونه متناقضا ولما
صح تقابل زيد وعمرو لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو
ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللازم باطل فالملزوم مثله ولكان
قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف فان قلت
لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون
مجازا قلت المجاز خلاف الاصل قوله وما ذكره معارض بقوله واسبي...

وان كنى

ويجاب عنه بما قال المص في الكشف ان الرجوع مقتصر على السجود في شرح بعضهم ايضا ة

لان الملفوظ الخ

لبقاء الوقوع على هذا التكلم ة

وان كنى الخ فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شرح بعضهم فلا يلزمنا قوله وما ذكره
معارض بما قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولها قلت وما في صدر الشريعة
الى قوله فانه آخر دليله ولم يتعقبه قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب
الى مراعات حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم
من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا
قوله واورد اشكالا على قوله الخ الجواب عنه ان ما ذكر من عدم الملازمة
في الاول انما هو عند تمام التعاليق في اللفظ لا عند نقصها فيه لتوقف حكم
الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ما تم به من الكامل وحكمه لان
حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع
الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما بلفظ قبله توقف
حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يدل عليه وانا لم
نقل بان الترتيب صفة الطلاق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على
الموصوف وانا نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فيكون العبرة
بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل
قوله والا وقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي في التفويض ومالك واحمد
والليث وربيعة وابن ابي ليلى قوله لان الاول الخ يعني الاول في هذا الكلام
وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضافا الى محله فلا يتوقف على آخره
لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلفظ
بما بعده وترتفع المحلية لعدم العدة فلا يلحقها شيء بعده بخلاف ما لو قال
لها انت طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد وبخلاف ما لو الحق بآخر كلامه شرطا
لتوقف اوله اذ ذاك على آخره لان ابا يوسف ومحمدا اختلفا في وقت وقوع
الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثاني
الذي هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثاني لجواز ان يلحق
بآخر كلامه ما يغيره اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع
الطلاق عليها لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع
الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلاف فاذا الا سقوط الولاية لفوات
محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام العدة
وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ من التكلم
والثاني كما هو الظاهر وان لم يرده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم

بالثاني انما يحصل بعد الفراغ من اللفظ بالثاني فليس بظاهر فكان ينبغي على هذا
ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهي بآخره فيظهر
عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده قوله لانا
نقول آخره ليس بمغير بل مقرر الخ لك ان تقول لا نسلم ان آخره ليس بمغير
لانه يثبت الحرمة الغليظة التي لا يحل له الا بزوج آخر بخلاف اوله فكيف هذا
لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء
ونحوهما وليس ذلك منهم قوله بعقد او عقدين ان قلت قد قيد صاحب
الحواشي يكون نكاح الامتين في عقد واحد فلم اطلقتموه هنا قلت انا حمله
على ذلك وضع المسئلة في الجامع الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف
المقصود بالقصد الواحد والعقدين وانما قيده في الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل
التي تختلف الحكم بالعقد والعقدين في سلك واحد قوله قيدت بقبول
وقبل الآخر الخ انما قيده بقبول فضولي آخر لئلا يكون التصوير على قول
ابي يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح كان
يقتصر على قوله زوجت فلانة من فلان وظاهر المذهب عدم جوازه الا ان
يتلفظ بطرفي العقد بان قال زوجت فلانة قبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا
ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذاك منزلة فضوليين قوله لان التوقف
يعتبر بابتداء النكاح فان كان ابتداؤه صحيحا فتوقفه صحيحا وما لا فلا
والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فكذا لا يكون محلا للتوقف نكاحها
مع توقف نكاح الحرة قوله ولزم العقد من جانب المولى في الاولى جواب
سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى وموقوفا على اجازة
الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق
لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه قوله
ولقائل ان يقول الخ الجواب انا لا نسلم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة
النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب
مع حرمة وطئها عليه الى ان يحرم وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كما ان حل
وطئ من وقف نكاحها منتفيا بالاجازة وكذا نكاح الحبلى من زنى على قول
ابي حنيفة ونكاح الموطوئة على شبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما وجد
فيه حقيقة العقد ويحرم الوطئ الى غاية لا الى غاية كنكاح المفضاة التي لا يتميز
قبلها عن دبرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفي التكلف

في الحديث على وجه بالمعنى الذي اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد
لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول في وجود حقيقة عقد وان تخلف
عنه اللزوم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون لحقيقته وجود بدونه
بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث ما هو الاعم من العقد والوطئ فانه
اذ ذاك يتوجه الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين معاني المشترك ولا تخلص
الا بما ذكر من كونه في سياق النفي وليس ذلك مما نحن فيه قوله لقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة رواه عبد الرزاق من طريق جابر
ورواه ابن ابي شيبة عن سعيد بن المسيب قوله فاجاز نكاح الامة لم يجز
لان المولى باعتاق احدهما نقض نكاح الاخرى فلا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح
من اعتقها على اجازة الزوج قوله ولو اعتقها بكلام مفصول بان اعتق احدهما
وسكت ثم اعتق الاخرى قوله بخلاف ما اذا كان المولى واحدا اي واعتقهما
على التعاقب من غير عطف او به فانه باعتاق الاولى يصير ردا للنكاح الثانية
لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج
لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق قوله واجازهما جاز نكاح
المعتقة الاولى فقط هذا معطوف على قوله فايتهما اجاز جاز في صورة ما اذا
كان المولى متعددا واعتق على التعاقب يعني ان اجاز الزوج نكاحهما جاز
نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل
نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما قوله لو اعتقهما المولى بلفظ واحد الخ هذه الصورة
فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين
قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بين الحرة والامة لا حالة العقد
ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
وموقوفا من جانب الزوج فله ان يجيز قوله وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى
التقييد بعدم اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس
الائمة بغير اذن المولى ولكن المص تبع في ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف
النكاح على رضاء الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح لو كان بدون رضاهما
جميعا ولا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لا حاجة الى عدم
اذنهما معا قوله فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها لزوال محليته توقف نكاحها
واذا بطل التوقف لم يكن تداركه بعتقها بذلك لان التوقف لا يعود بعد البطلان
فالترتيب انما جاء من توافق عتقهما التعاقب لفظية المعنى المتبين زلاهم

الواو بهذا وكان المناسب للشارح ان يذكر هذا الكلام قبل قوله ولقائل ان يقول
فتأمل **قوله** واذا زوج اى فضولى **قوله** لا تنعقد بحال اى سواء كان باذن الزوج
او لا **قوله** بطل النكاح الخ لئلا يلزم الجمع بين الاختين نكاحًا **قوله** هذه
المسئلة تؤيد ان الواو للمقارنة فان اتحد الحكم في صورة الوقفة للاجازة بحرف
الواو ومعيتها تدل على كون الواو للمقارنة والا لاختلف الحكم **قوله** يعني صدر
الكلام وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف وآخره وهو قوله
وهذه سلبها لما يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان في آخر الكلام
مبطلا لاوله وكان مغيرا له بالضرورة وما كان مغيرا لاوله توقف اوله عليه
كما في الشرط والاستثناء ونحوهما من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت
نكاح هذه في الامة على لحوق قوله وهذه به ويصيران عاملين معا فيفسد بذلك
مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ما ذكرناه في هذا الكلام
من الاعتبار بنظير ما هو مذكور في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة
وهو كون الآخر مغير الاول وتثبت به المقارنة بالواو **قوله** وقد يكون الواو للحال
الخ لما فرغ من بيان موضوع الواو اجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما
استعملت فيه مجازا فقال وقد يكون الواو للحال بان تستعار لربط الجملة الحالية
بما قبلها بمجاز الاستعمال في غير ما وضعت له في حقيقة العطف اذ لا عطف
في الحال بجامع مطلق الجمع لانه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين
المتعاطفين **قوله** لم يحسن العطف فيه شئ لم لا يكون الواو للعطف لان
الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح
قرينة المجاز لانه زائد في الطلاق والعتاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم تقم
قرينة المجاز وعدم الحسن والمعارضة لا يصلحان قرينة كما سيأتي في قوله
طلقني ولك الف والا فالفرق فتأمله **قوله** والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء كتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الى الفا
فانت حر هذا تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس
بسديد لان الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط
عندنا فكيف ما ليس بصريح منها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال
شروط انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل
اى حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول

الواو الحالية ٥

مطلب في بيان استعارة واو الحال ٥

مهم شروطها كالشروط ٥

مضمونه

مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل لا انها كالشروط من كل وجه حتى لا يلزم
تقدم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكلف دعوى القلب
في الجواب عنه ولا شئ مما ذكر بعده **قوله** وينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل
لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل يكون سابقة
عليه فيثبت في الحال قبل حصوله **قوله** انه من باب القلب اى كلام مجازي من باب
قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض
عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض او يرغب عنه فيصير التقدير
كن حرا وانت مؤد الى الفا فيكون الحال بين الاداء فيتعلق الحرية به والحامل
لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان
انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه والمتكلم لا يتمكن فيه من تنجيز الاداء
فلا يصح به تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام
وجود الشرط وجود المشروط المعلق به **قوله** واعترض عليه بان القلب
لا يقع في كلام المهرة المتقنين على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال
سخيف وانما هو من الخطابة **قوله** وهي حال مقدرة هذا جواب آخر عن السؤال
يعني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين
الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع
الحرية في الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء ثم يتعلق
الحرية بالاداء قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامي على ان يكون غرض
المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان
قبل الحرية او بعدها **قوله** او الجملة حالية قائمة مقام جواب الامر هذا جواب
ثالث يعني الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم
فاخذت حكمه فيصير معناه اد الى الفا تصر حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء
قوله او يقال جواب شايع وتقريره لما جعلت الحرية حالا للاداء صار وصفا
له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدى
لا الاداء **قوله** وقد يكون الواو لعطف الجملة اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت
تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تتم به شاركت الاولى في مجرد الحصول
دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة في الحكم من لوازم العطف
وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تتم به من الحكم ان امكن
لا لاجل ما تمت به الاولى بعينه في الثانية لان ذلك لضرورة تتميم الثانية

مطلب قلب

مطلب حال مقدرة

والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى
الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل
لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليه تطليقتان
لان المقدر كالملفوظ فيكون كلامه مشتملاً على يمينين وعلى تقدير عدمها
يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحد وكذا في مسئلة الكتاب
لو كان كالمعتاد لوقع طلقتان ايضًا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف
ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث على
الثانية ايضًا لجعل الخبر الاول كالمعتاد في المعطوف لتعذر الشركة
فيه لان الشرط فان قلت لا نسلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما
ويكون لكل منهما طلقتان فانهم وان لم يكن قدر ما تمت به الاولى معادًا
في الثانية بدلالة العطف لئلا يلغو الكلام وذلك نحو جاءني زيد وعمرو
اذ يمتنع اشتراكهما في مجيء واحد لان كلا منهما مستند بمجيء على حدة فيقدر جاء
معادًا في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم
جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب
صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف لا ينسب الى زيد
بعد ثبوته لعمرو وانما نسبه المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية
قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد لانه ينفك عن المال فلا يصلح قرينة
لعدم شرطيته للطلاق والقرينة شرط المجاز فاذا يكون لك الف وعدًا والمواعيد
غير لازمة قوله حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ليس بقيد لان عدم الرجوع
بعد القبول من باب اولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة
الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يؤخذ منه المال قوله ويمكن ان يقال
الخ لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق
وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثاني يجب فدار
الامر فلا يجب بالشك قوله وقالا انها للحال لان ما قصدته من الخلع
معاوضة من جانبها ولهذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كانها قالت
طلقني في حال يكون لك علي الف بدلا عما يحصل لي من سلامة نفسي
بما توقعه علي من الطلاق ويكون في معنى طلقني بشرط ان يكون لك علي الف
لان الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يعتبر كانه قال ان قبلت

منهانه

ايجابه

ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فبقي الالف
ويقع الطلاق كما في اذا اتى الفاء وانت حر بهذا وقد عرفت الجواب لابي حنيفة رح
عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دليلا على جعل الواو للحال والقائل
ان يقول لا يستقيم جعل الواو هنا للحال لان الحال هنا ما تبين هيئة
الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك لان الفاء لا تدل على شيء
من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة الفاعل قوله والفاء
للوصل والتعقيب اى موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها
على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما زمان كثير كقوله
تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وكقوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قوله بزمان فيه تراخ يعني غير تراخي خطوات
المشي قوله لم تطلق اى لعدم وجود الشرط قوله ويستعمل الفاء في احكام التعليل
لانها معلولات بها ومن شان المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ
كما في قوله جاء الشتاء فتاهب له وهي بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف
اى اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من
الفاعل وان كان غيرها في المفهوم نحو سقاه فارواه ومنه قوله عليه السلام
فيما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة رض لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكًا
فيشتريه لان دخول الفاء قد تدل على ان العتق حكم الشراء بواسطة الملك
فيصير معناه فالشراء بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف
على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان
المعنى فيشتريه فيعتق بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعده قوله
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء
تصحيحا لكلام العاقل لتشوف الشارع للعتق ويصير كانه قال قبلت فهو حر
قوله لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقتضي لذلك
فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعله خبارًا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
فيصير كانه قال اتبيعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت
القبول بالشك قوله وتدخل الفاء على العلل الاصل ان لا يدخل الفاء على العلل
لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كان مما يدوم وجوده
بعد وجود المعلول لتراخيها عنه معنى تراخي وجودها الممتد بعد وجوده فيكون
مستعملا في موضعه من وجه كقولهم ابشر فقد اتاك الغوث لمن هو في ضيق عند ظهور اثار الفرج

فا ء فا

مطلب

فاء تعليل

البشر فقد اتاك الغوث اى لانه قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى
بعد البشارة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى اللام قال صاحب
التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وهو ليس بصحيح لان فاء العلة
لا تختص بالدوام فانه يقال للمصلى لا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم
افطر فقد غربت الشمس ويقال للمحبوس اخرج فقد خرج الامير والطلوع والغروب
والخروج مما لا يدوم له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم اذ
المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الخفاء والخروج الاتباع فوهم
هذه المعانى من قصر المتكلم فلا يكون حجة له قوله قلنا لا نسلم هذه الخ حاصله
ان الاصل في كل ثابت دوامه الا لعارض وللغالب حكم المتحقق في ابتناء الاحكام
عليه قوله وللقائل ان يقول كلامنا في الجواب ان العلة وان كانت هى ابتداء
للغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا الا ان ابتداء الشيء
لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه على انه من الامور النسبية التى لا يتحقق بدون
مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كله فيكون
لكله حكم ابتدائه على انا لو جعلنا البشارة على الحاصل منها وهو السرور لكفينا
المؤنة اذ لا شك فى دوامه كما تكفا ها اذا لاحظنا كون المعلول اذا كان
مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة علة باعتبار ومعلولا
باعتبار فيكون دخول الفاء على العلة في مثل هذا الموضع دخولا على المعلول
فالبشارة علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء وهى الاخبار باتيان
الغوث لكونه مقصودا منها فيكون الفاء الداخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على
العلة فتامل قوله قلت لانه لا يصدر الامر من الفصيح اذا خرج مخرج التلاعب
فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره كحرق الثوب المستعار على المعقولية لا فيما لا يجرى
على سنن استقامته وهو صحيح قوله لم يجعل الفاء داخلة فى جواب الامر
ليكون قوله ادّ الى الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها
قوله قلت العلة اذا استدلت الخ حاصله ان دخولها على العلة وان كان
على خلاف الاصل الا انه اولى من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء
وهو التعقيب من وجه لان لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول
بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه قوله وللقائل
ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه
اذ به تصير داخلة على المعلول الذى هو الاصل فيها فينبغى ان يكون هو الاولى

واجب

جهة الاضمار

مطلب استعمال الفاء بمعنى الواو

واجيب بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف لان الفاء فى جواب الشرط
للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانه كذلك لا الاضمار انما يكون لتصحيح
ما وقع التنصيص عليه لا لالغائه قيل والذى يحسم مادة الاشكال ان الفاء
في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف
وفى الجزاء كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار وللقائل ان يقول ان
الفاء فى العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفى الجزاء للعمل من كل وجه فيعارض
ذلك شبه الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه
فلا يعارض ذلك قوله ويستعار الفاء بمعنى الواو الخ ولهذا قال بعض مشايخنا
ان الفاء في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق
بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف المار فى الواو
فيقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعندهما ثلث قال صاحب البزدوى
الحقيقة احق لان المصير الى المجاز تعذر والتعذر ممنوع فكان العمل بها اولى
فلهذا اختار الاتفاق على وقوع الثلاث وكذا اذا قال بالفاء لان من حقيقة
التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتاخير وعند ذلك البعض
يقع الثلث اتفاقا كما لو قدر الجزاء بالواو وذكر ابو الليث فى المختلفات
لو قدم الشرط يقع الثلاث بالاتفاق سواء كانت موطوءة او لا وذكر الكرخى
والطحاوى ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلث اتفاقا قوله
فنقول فيما قال ترك حقيقة الفاء من كل وجه الخ فان قيل السم تبارك لحقيقتها
ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذى
هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذى هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين
اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول اذا دار الامر
بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير منه قوله وهو ان يكون بينه
وبين المعطوف والمعطوف عليه مهلة ولكنها تأتى ايضا للتباين بين المنزلتين
كقوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى
فك رقبة او اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة
ثم كان من الذين آمنوا لان ثم فى ذلك لتراخى الايمان وتباعده فى الترتيب
والفضيلة فى الاية الثانية عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان فى
ذلك هو السابق ولتراخى الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح
فى الاية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الاهتداء للعبد لما حصل له شئ من ذلك

ولو حمل الايمان والاهتداء على دوامهما لكان متجها في تحقق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى مما ذكر بعدهما وللغفلة عن ذلك ظن قوم لفظ ثم الآيتين انها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيهها غفلوا عنه قوله ليحصل كمال التراخي اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل ما ذكره قوله وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الخ وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم يستلزم الا دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع كما في الانشاآت فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم قائلا به من جهة التكلم ايضا تقديرا ولا مانع في تقدير انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان للناظر ان يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا باعتبار ترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعلق الاول لاتصاله بالشرط قوله لعدم تعلقه بالشرط لوجود الفاصل قوله ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت لا الى عدة قوله وفائدة تعلق الاول الخ هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تنحل اليمين لا الى شيء قوله قلت بعض المبتداء الخ الاولى ان يقال فيما قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله تطلق ثلاثا اي لقبول المحل وان لم مدخولا بها تطلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الاولى لا الى عدة قوله وفي قوله عليه السلام هذا جواب سؤال تقديره ان يقال لو كانت ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال الشافعي رحمه الله فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله عليه السلام على ما من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير رواه الطبراني من حديث ام سلمة رفعته بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم عن عائشة رض انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف على يمين لا يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني ثم اتيت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة رض قالت كان ابو بكر رض وهو الصواب

يكن م

في الانشاآت

واخرج

واخرج ابن ابي شيبة عن ابي عمرو وسلمان وابي الدرداء انهم كانوا يكفرون قبل الحنث قوله عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ فليأت وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن بن سمرة رض فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلف الرواة في حديث ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم فجعلناه ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فبينهما اتصال معنوي فيستعار احدهما للآخر عند تعذر العمل بحقيقته قوله وهو اقرب اليه وذلك لان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الفرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو ولك ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقا بها وهو عطفا السابق بقرينة الرواية الاخرى قوله بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه نحو جاءني زيد بل عمرو ويحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه وفي كلام ابن الحاجب انه تقتضي عدم المجيء قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله قياسا على الطلاق قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشاء فلا يرد عليه التدارك لانه لا يحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملهما فيدخله التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا لبصير علي الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد وابطله بقوله بل مع ذلك الالف الف آخر عملا بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط بهذا اتحد جنس المال كما مثل اما لو اختلف مثل له علي الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع قوله اما انا علق

بل

مطلب وجه وقوع بل في كلام الله تعالى

اى فى غير الموطوئة وان كان الحكم كذلك فى المدخول بها واعلم انه لا فرق
فى صورة التعليق بين اذا قدم الشرط او اخره **قوله** فصار كلامه بمنزلة
يمينين الخ لك ان تقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول وايضا لا دليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك يجب اللغة وهو ممنوع لا بد له
عن نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان تنبيهين عطف على واحد
عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم
يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول
فكيف يجعل الاخر معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق فافهم **قوله** واذا عطف بها
جملة على لا يجب نفى ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب
والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان يكون الاخرى منفية
وبالعكس ويكفى الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاء
زيد لكن عمرو لم يجئ او نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهى نظيرة بل فى عطف
الجمل والوقوع بعد النفى والايجاب كما انها نقيضه لان فى عطف الجمل
المفردات لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى الا ان بل
للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثانى فقط
فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض عن الاول
وانما الحكمان متحققان فى الكلام اذن اخباران احدهما نفى ثابت
بدليل لا بها والاخر ايجاب بها لا يقال ان موجب بل وضعا
نفى الاول واثبات الاخر حتى انتفى مجئ زيد فى قولك جاءنى زيد بل عمرو
ولانه مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول هو ابطال الحكم بنقيضه لا جعله
فى حكم المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين **قوله** هذا استثناء
منقطع الخ قال بعض مشايخنا المحققين غير نصب على اتصال الاستثناء
من عموم العطف بلكن بعد النفى فتأمله **قوله** والا فهو مستأنف اى ان
لم يوجد الاتساق بفوات احد الشرطين فالكلام مستأنف بكسر النون
فالمتكلم بلكن ولا يتعلق النفى بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام
الذى دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله **قوله** ولكنه لفلان هكذا
فى بعض كتب الاصول وفى بعضها لكن بغلا بالعاطفة وهذا تنبيه على انه

لكن

لافرق بين العاطفة وغير هافى التمثيل لعدم تغير المعنى الا ان الانسب
الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث فى حروف العطف **قوله** لانه يكون
شهادة فرد بالملك للمقر له الثانى على المقر الاول وشهادة الفرد لا تثبت
الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول بهذا السؤال وارد على نفى المقر
الملك على نفسه سواء وصل وفصل حاصله ان المقر له متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لى قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بالملك
الغير للغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذى ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكنا
صححنا اقراره بالطريق الذى ذكرناه فى الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام
ولو بوجه بعيد اولى من الغائه **قوله** كان قوله لفلان الاولى ان يقول
كان قوله لكنه لفلان **قوله** ومثال فوات المعنى الخ وهو اختلاف
محلى الاثبات والنفى **قوله** فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين الخ هكذا فى جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع فى بعض نسخ
التحقيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان
المذهب يصح النكاح الاول لا اتساق فى الكلام وانصراف التدارك الى قدر
المهر لا الى اصل النكاح **قوله** وجعل لكن اى ما فى حيزها كلاما مبتدا بغير
نكاحا آخر غير ما بطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن
تداركا لما قبلها لا انتقال لا لاجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يفيد اثباته بعد
انفساخه بمائة وخمسين والالزم كون الشئ الواحد مثبتا ومنفيا
وهو محال والتضاد مبطل لما ذكرنا **قوله** وقال اجزت النكاح ان زدت
خمسين جاز الخ ولم يلزمه الخمسين ان لم يقبل لان قوله ان زدت
خمسين شرط زائد لا عبرة به اذ ليس هو عقد ثان **قوله** اعلم الخ اعلم ان
او ليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة وان افضى اليها فى الخبر
والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المصنف
وعامة اهل اللغة وذهب القاضى ابو زيد الدبوسى وكثير من ائمة الاصول
والنحو الى انه موضوع فى الخبر للشك يعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
على التعيين وفى الامر للتخيير والاباحة ومنزع الطريقين ان الشك
هل هو معنى يصلح ان يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به
ام لا فنفاه الاولون بان الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك
والتزمه الاخرون بان القصد كما يكون بافهام معين يكون بافهام غيره

لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه
لو كان موضوعا في الخبر للشك لافاد في غيره ايضا كافادته لاحد الشيئين
فما لا يختلف باختلاف الحال اولى بالحقيقة مما يختلف بكل حال
مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك فانما حصل
من محل الكلام لا من كونه موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه
لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكروه من ان
وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك وان
فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك
في تعيين احد الامرين قوله اذ الترادف خلاف الاصل لك ان تقول لا نسلم
الترادف اذا وضعت او للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء الطرفين
واو موضوعة لنفس الشك الذي معناه استواء الطرفين فلا ترادف ح
لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لا نفسه فتأمل قوله
هذا الكلام انشاء شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا لكان كذبا قوله يحتمل الخبر اي لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة
ولهذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق
القن منهما لاحتمال الاخبار المطابق التنجيز واما الاول فاجاب عنه بعض
مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى قوله ولو كان انشاء محضا لم يجبر
على البيان اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق ولو كان اخبارا محضا واظهارا
لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا
شبهين شبها بالانشاء وشبها بالخبر فيجب اعمالهما قوله فاعتبرناه انشاء
في مواضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وكذا لو قال لامرأتيه احديكما
طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحم
فلو قال عنيت الميتة صدق في بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في بطلان الطلاق
قوله لعدم التهمة اي لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان
لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبدين فقط
لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه
كما انه لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما مثل بكثرة القيمة لان ثبوت حكم
في الاعلى يستلزم ثبوته في الادنى بالطريق الاولى دون العكس او لانه لو كان
انشاء لما صح البيان في كثير القيمة الا باذن الورثة لتعلق حقهم به

لان

لان العتق في المرض وصية بخلاف البيان في قليلها فانه يفتح في عدم
تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثلث قوله كالمكاتب من حيث انه متردد
بين ان يؤدي فيعتق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الا به قوله ولا يشترط
اجتماعهما الخ لقائل ان يقول اذا كان او للتخيير فالجمع ممتنع فكيف يقول
لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام
انما يناسب الاباحة ولا نسلم او في موضع الاثبات يكون للتخيير دائما
بل قد يكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان الكلام
بمعنى التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا
عدم ذكره اولى قوله استحسانا والقياس ان لا تصح هذه الوكالة للجهالة
وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق اللزوم بها
وهذه جهالة مستدركة فلا تفضي الى المنازعة فلا تمنع الصحة قوله لان
خيار الشرط الخ ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة وليس كذلك
وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله
انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروي فيكون
معتبرا به فلا يجوز فيما زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها قوله اعتبارا
للمحل بالزمان المراد بالمحل المبيع والزمان مدة خيار الشرط وهي ثلثة ايام
قوله فكيف يصح الالحاق اي الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس
وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق
بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوي وجاز الالحاق مع ان
قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق
خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وح يحصل المعادلة ويجوز الالحاق
قوله اعلم ان قيد التفريق لا يفيد الخ يعني ليس قيدا احترازيا بل هو اتفاقي
والاصل في القيود بيان الواقع لا الاحتراز يجب مهر المثل في هذه المسائل
لانه هو الواجب الاصلي الخ قيل منشاء هذا الخلاف ان الواجب الاصلي في النكاح
فعنده مهر المثل لانه عدل فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت
للجهالة بادخال كلمة او وعندهما المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا
فسدت من كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الاقل او الاوكس للتيقن به
كذا قالوا ان الاصل مهر المثل ثم اختلفوا في فساد التسمية في هذه فعنده
فسدت بادخال او فيصار الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان التردد بينهما

بلا تفاوت ورضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقل والاوكس فتعين
فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم العقد لا تسمية فيه صحيحة **قوله**
ثم عنده الخ يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها الخيار ان شاءت اخذت
الالفين بعد سنة لانها التزمت الحط اما في صورة القدر واما في الاجل
وان كان اقل من الالف كان له الخيار في الاعطاء ان شاء اعطى الالف
وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة الى الالفين بصفة
الاجل واما الالف حالا فهما مختلفان فتخير وان كان بينهما تعين له
مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل
وان كان مثل الاكثر او اكثر منه وجب الاكثر وان كان بينهما وجب مهر المثل
قوله يجب احد الاشياء عندنا الخ ذهب الجمهور الى ان الواجب في الواجب
المخير احد الاشياء الثلثة غير عين وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر
بواحد منها ايها شاء فتعين في ضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت
فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة
بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الاعلى ما هو الادنى قيمة لان الفرض
يسقط به وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله تعالى وان كان
مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب
بعض مشايخ العراق والمعتزلة ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحدا
سقط الباقي وقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال
بجميعها لا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء
فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد
ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا **قوله**
والفرق بين التخيير والاباحة الخ المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير
جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير فهذا يمنع الجمع وذلك
يمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي
التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على
الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد
كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير
على سبيل الاباحة **قوله** وثمة الخ حاصله كلمة او وان اقتضت التخيير

الالف حالة وان شائت اخذت ...

الفرق بين التخيير والاباحة

لكن

لكن لا يمكن القول به وذلك لان او دخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالجناية
والغلظ على تنوع الجناية لان المحاربة متنوعة بتخويف او اخذ مال او قتل
او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها فاكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء
وقد ثبت انواع الجنايات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس
رض وهذا انما يكون بحسب الجناية في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجناية باشد انواع
العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير فعل ما لا يقتضيه الحكمة
بكلام من للحكمة البالغة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب
المقتضي لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسب من انواع العقوبات
بخلاف اية الكفارة فان او دخلت في مقابلة جناية واحدة وهو الحنث وقعا
مقام الاثنا ولا الاجتماد واي في الانشاء تقتضي التخيير وقد امكن الحمل عليه
من غير مانع هنا وامتنع ثمة لما ذكرنا من المانع فافترقا **قوله** وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ هذا في غير التعليق فان ثمة
اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة
المشروط لا بقال انواع الجناية المذكورة هنا ثلثة وهي القتل واخذ المال فقط
وانواع الاجزية اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا
اربعة الثلثة المذكورة والقتل فقط وجده ولكن المص والشارح لم يذكرا
لكونه معلوما انه مقابل بالقتل **قوله** عن ابن عباس الخ رواه الشافعي في مسنده
والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى
على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة
يجري عليه جزاء ما صدر منه **قوله** من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة
رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها الامام الخيار
بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب
فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان في حيث الصورة
مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان ومن حيث المجموع هما
قطع طريق على المارة مشتملة على جناية واحدة فبالنظر الى تعددها يستحق
تعدد الجزاء وبالنظر الى اتحادها يستحق جزاء واحدا وعندهما تعين الصلب
او القتل لظاهر الحديث وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رض

فى بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط قوله لانه اى الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد الشيئين قوله والاعم يجب صدقه على الاخص يعنى عمومًا كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم وكذا الواحد الغير المعين فى مسئلتنا يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل قوله وذلك الواحد الاعم الذى هو يصدق على العبد والدابة غير محل للعتق قوله وللقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات يعنى واذا لم يكن بعض ما صدق عليه المفهوم صالحًا لايجاب الحكم تعين الآخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعى حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجى منه فهو جزء للجزئى الخارجى وجزء الخارجى خارجى وما كان خارجيا تعلق الحكم وذات كل شئ بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده فى فرد خارجى بعينه المكلف كما فى الواجب المخير لا مفهوم عقلى او منطقى حتى يتأتى ما قيل قوله ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له وللقائل ان يقول لا نسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذ نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام فى المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لان يكون عاما مخصوصًا فلا يشترط له غير صلاحية المقصود بالحكم لا كلما كل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية قوله لكن على احتمال التعيين يعنى قال بصحة الكلام ووقوع العتق فى العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على ما مر قوله حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبد الخ الحاصل ان الكلام فى مسئلة العبدين خارج على حقيقته لعدم الصارف وفى هذه المسئلة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا للكلام العاقل عن اللغو قوله اى لو كان المذكوران عبدين قد استغنى عنه كما لا يخفى قوله وان استحالت حقيقته ان وصلية فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم قلنا حكم عبديه لوجود المجلية

لصدقه بالدابة والدابة غير محل للعتق صح

خلل صح

في عبد الغير

فى عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة قوله فيبطل المجاز هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب الشرط محذوف عند النحاة اى وان كان كذلك فيبطل فيقدر فى كل محل على اصله الذى حققناه فى بحث الاستعارة عند قوله لا اكبر سنا منه هذا ابنى فلا تغفل عنه قوله فيصير بمعنى واو العطف اى فى افادة الجمعية فى الحكم لا بعين الواو ونفسها لان او يقتضى اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو يقتضى ذلك بصفة الاجتماع فيهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد تشبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفى الجمعية المستفادة من او من الوكادة ما ليس فى الجمعية المستفادة من الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم قوله لم يحنث الا مرة لانه لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر ولا خيار له كما فى الكلام وكقوله لا اكلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما للبر وللاستغلل او فى الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو تركهما بانتا ولك ان تقول لو كان او لاحد الشيئين كان بمنزلة لا اقرب احديهما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لو مضت المدة بانت احديهما والخيار له فينبغى ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس فى مسئلتنا هذه ان يكون موليا شهرا الا ان احدى شئ غير معينة فكانت كالنكرة وقد وقعت فى النفى فتعم الا انها كلمة خاصة تعم كسائر قرائن العموم فكانت فى حكم المعارف فلا تعم فى النفى بخلاف او فانها توجب العموم فى موضع الاباحة فكذا فى موضع النفى قوله لان تعدد الحنث الخ هذا لا يصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذ لم يتعدد اليمين لا يتعدد الحنث لان الخ قوله مثال النفى الخ مثل المصرح للنفى بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال وكانه غفل عن مثال المصنف قوله فله ان يكلمهما وكذا اذا قال والله لا اقربن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعًا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما فى المسئلة الاولى فظاهر واما فى الثانية فلان قوله هذا يوجب حظر الدعوى فى جميع الحقوق فكان له قوله الا دراهم او دنانير استثناء

فا فصيحة صح

بهذا القول مؤخر عن القولين الآتيين ومحله قبل قوله والاول ممتنع ه

من الخطر قوله لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين اى لم يجز ع عهدة
الامر بالاقتصار على مجالسة احدهما قوله وفيه بحث الخ الجواب ان الكلام
ساكت عن ذلك وان كنت بحجة على الاصح كما سيجئ على انا نختار
الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال
الهداية الدوام والثبات عليها قوله ويستعار او بمعنى حتى والمناسبة
ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وانما لم يجعل بمعنى الى لانها اصل في الغاية بخلاف
حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب قوله ويجعل الكلام ضرب
الغاية وذلك انما يتحقق اذا كان صدر الكلام منفيا لا يقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعد او لان النفي والتحريم مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول
الرجل والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير
وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفي واثبات لان النفي مؤبد والاثبات
موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل
الاول حنث في اليمين الاول وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام
الحنث باحد اليمين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث
في اليمين الاول الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية
قوله والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وجه الاول اذا تاب عليهم كيف يقع
دعاؤه عليهم ووجه الثاني اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية فيكون سؤال
الهداية لهم تحصيل الحاصل قوله وللقائل ان يقول الخ والجواب على ما ذكره الزمخشري
يخرج الآية عن ان يكون من هذا القبيل ومثل له بنحو لو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله
مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا
يبر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على ان ما ذهبنا
اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري على ان
الاعتراض على المثال ليس بشيء قوله وايضا اطلاق الفساد في العطف
على ما ليس حسنا بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية قوله
وفيه نظر لا يمكن الجواب بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف
الجملة على الجملة وما ذكر في هذا الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو وواو

مطلب يستعار او بمعنى حتى ه

اليمين الثانية

لان الواو

لان الواو نصب المضارع بان مضمرة بعد الواو ولو قوعه جواب النهي وليست
الواو للعطف بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان مع تعين الحمل في الآية على
حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمتنع عن الاجراء على الحقيقة
وهي الجمعية ولعل مانعية هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف
شانا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي
والعطف وحتى بان يكون ما بعدها جزءا او ملاقيا واختصاص لا بان يكون
ما قبله منفيا ونحو ذلك قوله وحتى للغاية الغاية حد الشيء ونهايته
التي ينتهي بها يعني انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها
كالى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون الغاية بعدها
مما ينتهي به المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى
راسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح ولا يجوز حتى نصفها وان الى ليست
كذلك فيجوز الى نصفها وثلثها ولكن وقع الخلاف في دخول ما بعدها فيما قبلها
فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه
المص مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين
الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدي بحتى وهو انقضاء الشيء الذي تعلق به
شيئا فشيئا الى ان ياتي على جميعه وهذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء
والسيرافي الى القول بدخول الجزء دون الملاقي ويوافقه التعليل الثاني فعلى الاول
لم يؤكل الراس ولم يتم الصباح وعلى الثاني اكل الراس وتم الصباح وعلى
الثالث اكل الراس ولم يتم الصباح قوله ويستعمل للعطف مع قيام معنى
الغاية عنده انها لا تعطف الا على ما كان مما قبلها غاية في قوة او ضعف فيفيد
العطف بها ان المعطوف قد فاق في القوة او الضعف ما عداه من افراد المعطوف
عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهني الى غاية الشرف او انحط عنها
الى غاية تحته فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء يعني ان الموت قد ارتفع
حلوله في القوة والفضاعة بكل شخص الى ان حل باشرف الناس وهم الانبياء
عليهم السلام والثاني ما ذكره المص بقوله استنت الفصال حتى القرعى قوله
كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان
ليكون في ذلك داخلة على الاسم تقديرا بتاويل المصدر لئلا يلزم دخول الجار على
الفعل قوله ان يجعل غاية يعني الى ضابط وذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب
سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذي قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو

حتى ه

مطلب الفرق بين الى وحتى

مات الناس حتى الانبياء ه

استنت الفصال حتى القرعى ه

ان لم اضرب حتى تصيح فحتى في ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان ليكون داخلة
على الاسم بتاويل المصدر قوله فان قلت ان يجعل خبر عن موافقها وهو غير صادق
عليه لان الحمل ليس هو المواضع والجزئي صدقه على المبتدا كزيد قائم
والا لم يصح الحمل كزيد جاد اذ لابد في الحمل من امرين الاتحاد في الماصدق ليصح
والتغاير في المفهوم ليفيد قوله هي جملة مبتدأة اي وهي حرف ابتداء وما
بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون
مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو
اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه
حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول في قراءة من رفع
يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى قوله بمعنى لام كي نحو حتى لا تكون فتنة
قوله للعطف المحض اي الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء
لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في
المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل
الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذي هو سبب وان
لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك
وسيتضح ذلك في الفروع الآتية قوله وبطل معنى الغاية هذا لا يطابق
حل الشارح مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجاز بناء على انه
يشار بالمفرد للمثنى ليطابق في الجملة من حيث انه اقتصر على ذكر الاصل وهو الغاية
ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف
المحض وصرح بلفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهم قوله مسائل الزيادات
اي الثلثة المتفرعة على المعاني الثلثة على الترتيب قوله يحنث بعتق العبد
لوجود الشرط وهو نفي الضرب المغيا بالصياح ولقائل ان يقول شرط البر متصور
في الزمان الآتي فلم حنث في الحال واجيب بان اليمين تقع على الوهلة لان
الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر
فان هذا يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه من يمين الفور لعل
الاولى ان يقال شرط البر وان كان مقصورا في الزمان الآتي لكن تصور الشرط
لا يستلزم وجود المشروط وما هو الواجب للحنث وهو الاقلاع
قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتامل قوله فيجعل غاية
حقيقة هذا ان لم تغلب على الحقيقة عرف كما هنا فان غلب وجب العمل به

لان الثابت بالعرف بمنزلة
الحقيقة ١٢

حتى لو قال

حتى لو قال ان لم اضربك حتى تموت كان على الضرب الشديد دون حقيقة
الموت قوله لم آتك حتى تغديني هذه المسئلة الثانية المتفرعة على السببية
والمجازات قوله فيكون المعنى لكي تغديني وشرط البر فيها اتيانه
اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه
معظما زائرا له بر في يمينه سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود
ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له
قوله ان لم آتك حتى اتغدى هذه المسئلة الثالثة المتفرعة على العطف
المحض قوله وعند ثبوت الالف اي بالياء ارجه قال بعض الشارحين
بالالف نظرا الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين
قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم حتى اتغد بالجزم
لانه معطوف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا
لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد
المعنى وبطلان الحكم قوله اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قال الحر بحيث لا ابالي
هذا آخر كلام الاتقاني وفيه شيء لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع
على معنى جاؤا اشياء فشيئا حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو
في غاية الضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ
المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بالتكليف فتامله
قوله استعير حتى هذا شروع في ابتداء تقرير المسئلة قوله
ولقائل ان يقول في الجواب ان كونها في ذلك تفيد السببية مسلم
واما كونها الى تلك الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك
من فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازاة
ينزل منزلة رواياتهم واذا انتفت المجازاة والسببية انتفى وقوع احد
فعل الانسان جزاء فعل الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض
السببية فانه لا ينافي فعل اتى والفاعل على معنى كي ادخل الجنة على
البناء للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها
بعمله وانما يدخلها اذا تداركه الله تعالى برحمته فالمجازاة فيه لازمة ايضا
مع كونها يكفي فضلا عن كونه يجيء فلا يدخل ذلك على ما تامل اعلم ان هذا
القسم ليس له نظير في كلام اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعملة للعطف
من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة

فانه متى كان قصده القتل لا يذكر
لفظ الضرب وانما لم يذكر لانه لم يكن
قصده القتل وجعل القتل غاية
لشدة الضرب لان انه معتاد
متعارف ١٢

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابا
وكفى الله عبده ١١٧٥

بين الفاء والعطف وهذا ما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل
في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رحمه الله
ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في
انها استعيرت بمعنى الفاء ويأوله صاحب الكشف بان المراد انها
حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات
وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابي
واختاره الاتقاني لان الترتيب انسب بالفاء والاخذ بالذي هو الانسب
انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير
تراخ انسب اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** لان الترتيب انسب
بالفاء ظاهره ان حتى للترتيب وفيه شيء لان الاصل في الغاية افادتها
الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه في العطف مما يفيد
الترتيب فلا معنى للقول بان الحمل على الفاء انسب بجامع الترتيب
على انها اذا كانت المعتبر ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من فيها الاضعف
الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجي ويمكن ان يجاب
بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا
والمعطوف بالفاء فتأمله **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح
المنار صوابه في شرح المنتخب **قوله** بمعنى الواو انسب الخ يمكن ان
يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية
اذ المسبب يعقب السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان
المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئي اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء
اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح علاقة **قوله** وفائدته اي فائدة
المعطوف في هذه المسئلة لو لم يأت او اتى او تغدى مع التراخي
بحنث اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه والمذكور في نسخ
الزيادات ان الحكم كذلك ان العذر والاقبال والاتيان للترتيب
سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع
العمر ان اطلق او في الوقت الذي ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد
ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ عن الاتيان

مطلب المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئي

حروف الجر

بان ياته وتغدى فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ
من حمل التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر سميت
حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال
لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهي الباء وعلى ومن والى وفي لمزيد
الحاجة اليها في كثير من المسائل **قوله** فالباء للالصاق هو معناها الوضعي
بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في
احكام الشرع والالصاق تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو اما حقيقي
نحو به داء اي التصق به داء او مجازي على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد
والمعنى التصق مروري بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذي هو صفة
قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد
بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين **قوله** لان المقصود في
الالصاق الخ الالصاق يقتضي ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو ما
بعدها والملصق هو الاصل من الالصاق والملصق به بمنزلة الآلة فقد دخل
الباء على الاثمان التي هي آلة او لان الباء آلة كالآلات اذ المقصود من
البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه
في الغالب من النقود وهي لا انتفاع بها سوى التوصل الى المقصود
كغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم
ملك المبيع **قوله** فان قلت هذا ليس بكلي اذ المقصود للبايع في
قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود
للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون مانعا
الخ واجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف
عليه بقاء الانسان من المأكل والمشرب والملبس ونحوها
وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود ولكن انما هو وسيلة
اليه اذا كان مقصودا في البيع ايضا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك
المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستدلال به قبل
القبض لان التصرف اية العقبية والمتبوعية في الثمن جايز قبل قبضه
دون المبيع لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وفيه شيء فانه اذا
اعتق المشتري العبد في يد البايع قبل قبضه صح والجواب ان العتق
شرط الملك وقد وجد والبيع شرط القدرة على التسليم وذا يكون بعد

الباء

اي للشيء

تم

القبض فان قلت هل يجوز التصرف في الثمن من البائع والمشتري ام لا
قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقود اجازة
لانها لا تتعين وان كان عينا فلا يجوز ويكون سلما فتراعى فيه شرائط
السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال
به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد يجعله
اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطا وفي العكس بالعكس
قوله يقع على الاخبار بالحق وهو ما طابقه الواقع من الكلام ويقابله
الباطل وهو ان ساغ استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق
المقابل للكذب وهو وان ساغ استعماله في الاقوال واعتبرت
مطابقته للواقع مرادف للحق ايضا لا على مطلق الاخبار لان حرف
الالصاق يقتضي ملصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي
صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر لكونه معمولا للباء والشيء الواحد لا يجوز
ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم
فلان والخبر ملصق بقدومه لا يكون بدونه فلا يقع العتق بالخبر الكاذب
لانعدام شرطه وهو صدق الخبر فيه شيء اذ لا يجوز ان يكون الشيء
معمولا لعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والآخر عامل في المحل
نحو كفى بالله شهيدا ومررت بزيد فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالباء
لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلا اضمار كان ان اخبرني
بهذا الخبر زيد قوله فهذا يقع على مطلق الخبر لانه اذا لم يذكر الباء صلح
الباقي لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتني
قدومه وحقيقة القدوم لا يصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف
وهو لفظ خبر ليصح الكلام فيتحمل المعنى الى ان اخبرتني بخبر قدومه
والخبر اسم للكلام يدل على المخبر به لا غير فيتحقق الشرط وان كان
كاذبا ويلزمه تحقق المشروط قوله ولا يبقى الفرق في بين الصورتين
التلفظ بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب الهروي بان
الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا
والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية فلهذا يقع الاول
على الحق دون الثاني فان قلت الاخبار يستعمل
بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا اي علما فكان الواجب

من التاجيل [illegible]

ان يقع

ان يقع على الحق كما قالوا ان اعلمتني ان فلانا قدم اجيب بان الخبر في العرف
كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع على الخبر الحق والباطل
ولا يجوز ذلك في العلم قوله الا خروجا الا انه موصوف بصفة وهو الاذن
عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذ عموم الموصوف
يستلزم عموم الصفة تأمل واما جواب الشارح في اصله ان عدم الفرق
انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه مقتضيا للاسناد وهو ممنوع لان ان
مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاء
عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب قوله
يشترط تكرار الاذن في كل خروج فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحنث عند
ابي يوسف وعندهما يحنث ولو اذن لها متى شاءت او كلما ارادت
ثم نهاها فخرجت لم يحنث عند ابي يوسف وقال محمد يحنث ولو قال
الحالف اردت بقوله الا باذني الا ان اذن لك صدق ديانة لا قضاء لان
فيه تخفيفا ولو قال في الثانية اردت الا باذني صدق قضاء لان فيه تشديدا
قوله فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ
فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه
فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق الشرط
تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على المنع قوله فلا يحمل على الاستثناء
لان الاذن غير مجانس فيجعل مجازا عن الغاية بمعنى حتى ولك ان تقول جعله
بمعنى حتى مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فلم رجح احد المجازين والجواب
ان جعله بمعنى حتى مجاز اقرب الى الحقيقة قوله كما ان المستثنى يسبق قليم
والصواب كما ان للاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان للانتهاء حكمه واتفاقا
كل منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر قوله اشهر مما نحكابه فيه شيء اذ العلة
تنافي الشهرة ولئن سلم فلعارض صاحبه المجاز كما سنذكره قوله واما
وجوب الاذن في كل دخول الخ جواب سؤال تقديره ظاهر هذا ولو نوى
بقوله الا ان آذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الا
باذني صدق ديانة لا قضاء وكذا في الجامع البرهاني قوله فان قلت ان مع الفعل
الخ هذا السؤال مبني على منع تعذر الاستثناء وجعل الا مستعملة في موضعها
كما لا يخفى بالتقدير المذكور قوله قلت على هذا التقدير اجاب الهروي على هذا
التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا ثم ما ارتكبناه اولى لان المجاز

قوله الا خروجا الى قوله تامله لم تتبع [illegible]

بيان الملل

اهون من المحذوف لان في الحذف جعل جزء المنطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير
يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه
قوله الا وقت اذني ليس بعام لانه مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة
قوله ولو بدل اي لو قال القائل الا وقتا اذنت لك مكان قوله الا
وقت اذني لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صلح الى
ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم
الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزال بالشك سلمنا انه يقيني
لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا حاظر ومبيح قدم الحاظر وهنا
قد اجتمع عدم الحنث على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغي
ان يحنث وهذا تقرير الاشكال وللقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع
حاظر ومبيح قدم الحاظر انما هو بين الادلة بان ورد دليل باباحة شيء واخر
بحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء
وآخر الى خطره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة
فتامل قوله وفيه بحث الى قوله فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر
وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب
الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضي ملصقا
مقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني موجود في
الشرط مع المشروط بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان مقارنين المعلول
والمسبب زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه شيء
اذ لا نسلم ان الالصاق يقتضي الترتيب والصواب ان يقال لا نسلم انها
اذا كانت للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لالغائها
بحيث لم يتعلق بها ما قبلها اصلا والحمل على مجاز فيه اعمال له خير من الحمل على مجاز يستلزم
الالغاء لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول
الالغاء فوق الابطال بهذا المعنى شيء وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو
الالصاق الى المجاز وهو الشرط من غير داع وهو امكان العمل بالحقيقة وسنذكر
الجواب قريبا قوله والاوجه الخ قد يقال ما ذكره الشارح من الاوجه هو معنى قولهم
بمعنى الشرط اذ لم يعنوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة الالصاق وتمحضت
بمعنى الشرط بل انما ارادوا التشبيه للايضاح لان الالصاق وان كان لا يتحقق
بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة لما كانت

مطلب مهم

بين المشروط والشرط اشهر فالاولى بمعنى الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة
تقتضي شدة الاعتناء وح سقط الترديد المذكور في صدر البحث ويصير ذكر الاوجه
الخ تطويلا فتامل قوله كما لو قال انت طالق ان شاء الله فانه لم يقع لعدم الوصول
الى العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها والجاري على
لسانه تعليق لا تطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنا لا يعلم
فلا يقع شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشأ الله
لما جرى على لسانه التطليق والجواب ما مر قوله فكان ينبغي ان يقع الطلاق
اذا شاء العبد لوجود الشرط لان حصول مشية العبد تستدعي حصول مشية
الله تعالى قوله يمكن الجواب الخ تقرير الجواب انا سلمنا ان اشاءة العبد تابعة
لاشاءة الله تعالى ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع
كلما اراده العبد واللازم باطل فكذلك الملزوم قوله اونقول الخ الفرق بين
هذا وبين الاول ان في الاول مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني نفس مشية
العبد وفي الاول الباء مقدرة سببية اي لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب
اشاءة الله اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل الا اشاءته اياها
وهذا التعنن في الجواب قوله ولو قال انت طالق بامر الله تعالى او بحكمه او بعلمه او باذنه
او بقدرته يقع في الحال وكذا لو قال انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله
او في ارادته او في قدرته فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق
لمشية الله او لارادته يقع لان اللام للتعليل فكانه قال انت طالق لان الله تعالى
شاء وهذا مما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة ولو قال انت طالق
بارادة الله او بمحبته او برضاه لم يقع شيء لما قلناه في مشية الله تعالى قوله
لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة لانهما ليسا صفتا
تاثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم
الوقوع اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات
تاثير وايجاد اذ المراد بالايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشيء اردناه
ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليق
بها لكنه لا يجوز استعماله وعلى هذا الاستعمال لم يجعلها شروطا لا يقع كما في المشية
قوله تقتضي وقوع الطلاق البتة هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم الوقوع
قوله والجواب اي عن قوله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه انما
هو في الوقوع على تقدير عدم المشية دون المشية قوله لا نسلم ان هذه الكلمة

اى ان لم يشاء الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اى
معطل لصدر الكلام واذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة
فلا يقع شئ اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلا نسلم لزوم الحكم وهو وقوع
الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه
ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا
وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكون ان لم يشاء الله مقطوعا
بعدم وقوعه فالتعليق بالمستحيل معه وقوع الطلاق لغو **قوله** قال الشافعى
الباء فى قوله تعالى فامسحوا برؤسكم للتبعيض لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه
فيجب مسح بعض مطلق اذ لا رجحان للبعض على البعض فيتادى الواجب بمسح مطلق
البعض والا لزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهى لا يجوز عند من قدره
بالربع او ثلثة اصابع وقال مالك انها صلة زيدت لتاكيد تعدى الفعل فيجب
مسح كل الرأس كالوقيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه
احوط للخروج به عن العهدة بيقين **قوله** وليس كذلك اى ليس معنى الباء فى الآية
كما قالاه من التبعيض والزيادة لانها لم توضع لشئ منهما اذ لو كان لنقل
ضرورة ان لا ثبوت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى
الحقيقى وهو الالصاق **قوله** وذلك لا يستوعب الكل اى كل الرأس عادة اذ عادة
الله تعالى قد جرت فى خلق مقعر يد كل انسان اقل من محدب رأسه بل بان يكون
مقعرها قدر ربع رأسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس والصاقها
بها وذلك باخذ ربع الرأس فى العادة فيتقدر به ولا حاجة الى الدر **قوله** وصار المراد
اكثر اليد وهو ثلثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفى هذا رد على نفر
حيث اجاز المسح باقل من ثلثة اصابع فان قلت لم جعلت الثلاث اكثر
اليد وهى اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المقابر من رؤس الانامل
والاباط قلت نظرا الى ان الاصابع هى الاصل فى اليد باعتبار تعلق الاخذ
والبطش وكذا اوجب الشرع بقطعها كلها دون ماسواها كمال الدية هذا
ولا يخفى ان تفسير الشارح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر **قوله** لان ما بين اليد
تعذر الصاقه توجيه لعدم الاستيعاب عادة غير التوجيه الذى ذكرناه وتقريره
ان وضع الآلة لا يقتضى استيعابه العادة لان العادة لا توضع اليد بجميع
اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع يظهر لكن تعذر الصاقه كذا قال
غالب الشراح ولا يخفى ان التوجيه الذى ذكرناه ابين فتأمل تفهم **قوله** القائل

مطلب مهم

مهم

ان يقول

ان يقول القول باجمال الآية مشكل ايضا فان قلت انما يجب بها الاتى
الى الاجمال فى الآية ثم ان اى قبيل يكون قلت من قبيل الاطلاق على الحق
ومن قبيل النقص عند مالك وبعض مشايخنا الى نقض ومن ضح الكل عنده وفى ضح
البعض عندنا بهذه الطريقة المذكورة فى المتن ومن قبيل المجمل عند الخصم فورد الاشكال
المذكور **قوله** فان قلت الح الحق ان اليد اذا فقد للمحل لا تقتضى الاستيعاب
لانها تقتضى عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد
السؤال وانما قرر السؤال دفعا لوهم ما عسى ان يتوهم ذلك على ان القائل
ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام لا تزاد على القرآن
ن ولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة
ويمكن ان يجاب بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الاحاد لا تعارض
المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا واجيب ايضا بان الاستيعاب
فى التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف فى المقدار حكم الاصل
وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسل ولم ياخذ حكمه فى المقدار
والتحقيق ان المسح بدل لا خلف والكلام فى الخلف والفرق بينهما ان البدل مشروع
مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة
مبتداة شرعت فلا يلزم منه مراعاة المبدل بخلاف الخلف **قوله** على للالزام
على فى اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسى نحو زيد على الفرس او الحكمى نحو فلان
امير على القوم وفى الشريعة للالزام فى الذمم لان الدين يعلو من هو عليه ويركبه
على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثمة قيل ان لصاحب الحق
يدا ومقالا الا ان يقول له على الف وديعة او لكنها وديعة او الا انها وديعة
او غير ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب فى الذمة فينصرف
الى الوديعة لما فيها من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وان شرط الاتصال
لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة ولم يقل عارية لان العارية
فى الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة التاجيل
وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين فى الذمة لان الدين اعم اذ كل
قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم ببيع
او شراء او صلح من جناية او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقد بخلاف القرض فان
المراد به التلف **قوله** فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والنكاح يعنى كانت بمعنى الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة

مهم

الفرق بين البدل والخلف

على

وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها انما يطلب اللزوم المستفاد
من الباء لان الفعل الثاني لازم كان ملصقا به قوله يجب ثلث الالف عندهما
وعند هما الالف على خير بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء
العوض ينقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض بطريق
المقابلة حتى يثبت كل منهما بمقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر كالمتضايفين قوله وعنده للشرط فلا يلزم شي والطلاق رجعي قوله
كلمة على تدل على الشرط حقيقة الخ حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانه اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط لان الطلاق يحتمل
التعليق فان قيل كلمة على داخلة على المال دون الطلاق وانه يقتضي كون المال
شرطا دون الطلاق قلنا طالبة مطلوبها الطلاق تبعية اتصال المال به فلما
كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه لدخولها على الطلاق للاتصال
بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق
في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا
وانت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة كبعتني هذا
على الف والمتنازع فيه مما يصلح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق
بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا مرجح لاحدهما على الآخر قوله قلت
الخ كانه اختار الشق الثاني كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المتردد بين
شيئين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقا
ثالثا وهنا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة
وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون
معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من
المجاز المتعارف عنده وعندهما بالعكس اولى لكن ما قاله ابو حنيفة ادق
وارجح فان المعوض يثبت مع العوض مقارنا والمشروط يعقب الشرط
لتوقفه عليه وليس بين الطلاق وبين مالزمها من المال مقارنة لان الطلاق
يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة
قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان ثبوت المشروط
والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس
فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط للزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط وذلك يخل بالمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم

كل المشروطه

بهذا القول يخرج عن القول الآتي

كلمة من ٥

كل المشروط قوله ومن للتبعيض الخ اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة
في ابتداء الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعها اليه وذهب بعض الفقهاء
الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المص وهذا ليس
بشيء لما ذكرنا واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء
الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها
ابتداء ولا انتهاء قوله وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة
من للتبعيض الخ فيه الخلاف لابي حنيفة فانه في مثل ذلك للتبعيض عنده لانه
الحقيقة المستعملة وللبيان عندهما لانه مجاز متعارف ويرد على قوله
لو قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا كلهم وكان
ينبغي ان تعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض كما في الفرع المذكور
هنا وقد مر الفرق في بحث العام والكلام فيه قوله هذا شروع في بيان الضابط
الخ اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى في حكم ما قبلها فذهب النحاة في ذلك
الى اربعة مذاهب احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان يتجوز فيه بعدم الدخول
فلا يدخل الثاني عكسه والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه
المحققون منهم لان الى النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك
راجع الى الدليل والرابع انه يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل
ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
الى ما ذكره المص من الضابط ولا يخفى ما بينهما من مذهب الاصوليين
من مذاهب النحاة قوله احترازا عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه
الى محل آخر وهو النهار فيه بحث فان الليل لا يفتقر في وجوده الى الغير
بل هو قائم بنفسه ولذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه
قوله وللقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل الخ هذا البحث ظاهر اذ المرافق
من القبيل الثاني قوله وللقائل ان يقول اذا قرن بالكلام الخ هذا الكلام مردود
بوجهين احدهما ان ما قالوه لاظهار فائدة الكلام المغيا من غيره لا للتوزيع فيه
الثاني ان النص الواحد لا يمتنع ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بعبارته
والآخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فيما نحن فيه الاول لانا اثبتنا
الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المأمور به غسل اليدين وهو تسييل
الماء عليها وذلك في نفسه ممتد فلا تجعل الغاية معه للمد اذ هو تحصيل الحاصل
فصرفناها للاسقاط اذ التأسيس خير من التأكيد فيكون الايجاب ثابتا

لفظ غاية

كلمة الى ٥

بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود
بالنص مسوق له بخلاف الثانى وان كانا ثابتين بالتقدم واما العرف فلا تعرفه الا اهل
اهله لا على خطابات اللغوية ظاهر بعدم دخول الغاية فى قوله قرأت هذا الكتاب
من اوله الى كتاب البيوع قوله قال صاحب الكشف لا فائدة فى نقل كلام المشايخ
لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل وهو قرائن الاحوال قوله كالليل فى الصوم الخ
واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر فى وجوده الى غيره وهذا ما
اورده فخر الاسلام فى القسم الذى هو قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل
الآخر مقابل لانتهاء الغاية فلا نسلم ان الليل كذلك لانه زمان ليس فى مقابلة
محل وان اريد مطلق المحل فلا نسلم ان مثل الحائط والبستان قائم بنفسه
مع انه يحتاج فى وجوده الى محل قوله وفى للظرفية اى بمعنى انها تعقد اشتمال
المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء فى الكوز
والصلوة فى الليل او تشبيها نحو زيد فى نعمة والدار فى يده قوله وان نوى
آخره صدق عند ابى حنيفة رحمه الله اما اذا لم يكن له نية تعين الجزء الاول
للوقوع لعدم المزاحم قوله اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان اذ الواقع فى مكان
واقع فى جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطا ليكون تعليقا والفقه فيه
ان المكان الداخل عليه حرف فى موجود فى الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف
الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة
والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعدها ظرفا وهو يتضمن نوع تعليق و
التعليق لا يتصور الا فى امر معدوم وذلك فى الزمان لان اجزاءه توجد شيئا
فشيئا بخلاف المكان فانه بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا
عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شئ
لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشئ حقيقة او معنى نحو انت طالق
ان كانت زيدا او انت طالق فى غد كانه قال انت طالق اذا جاء الغد قوله
الا ان يضمر الفعل استثناء من قوله تقع فى الحال تقديره اذا اضيف الطلاق
الى مكان وقع فى الحال الا ان يضمر الفعل الذى هو المصدر بان تنوى دخولك
الدار اى وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان فح
لا تطلق فى الحال وتصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة
ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال
فى الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظاهر قوله لان فى الظرف معنى المقارنة

من حيث

من حيث احتوائه على المظروف بجوانبه قوله انت طالق واحدة قبل
واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة الاولى لان فى قوله قبل واحدة
ضمير عائد الى قوله واحدة اى واحدة ثابتة قبل واحدة وبهذا الثبوت
خرجت المرأة عن محلية الطلاق الثانى بخلاف قبلها واحدة فان القبلية
وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هى المتصفة
بالقبلية والمراد الصفة اللغوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى
قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة
وليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة
ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان
السابق يجعل ايقاعه فى الحال لان فى ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع
فى الحال قوله ولو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهمان لكونه صفة
الآخر اى درهم قبله درهم قد وجب على والحاصل ان الاقرار مخالف للطلاق
لان الطلاق لا يقع مطلقا فى قبل وفى بعد عند اتصالهما بها الكناية لان الطلاق
لا يقع لعدم المحلية والدراهم بعد الدراهم تجب دينا قوله لان فى المدخول بها
يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة قوله لان عند عبارة عن القرب
فيه شئ لان عند موضوعة للحضرة وهى تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكره
المص الا ان يقال هى موضوعة للقرب لغة وللحضرة شرعا فلا تنافى قوله
لان اللزوم فى الذمة ليس عند حضرته حقيقة لان الدين وصف فى الذمة
وقوله له عندى دين جائز لان العندية وهى لا تتصور فى الدين اذ الحضرة
لوجود المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك فان قلت لم لا يحمل
على العارية مع انها امانة فى يد المستعير قلت عارية الدراهم والدنانير
قرض فيثبت فى الذمة فيكون دينا فتنبه لذلك قوله وغير صفة تستعمل
للنكرة حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءنى رجل غير زيد لانها
نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها فى الابهام فان قلت
فما تصنع فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة
وهو الذين قلت لانه فى معنى النكرة لعدم ارادة المتعين او لان غير اذا
وقعت بين المتضادين وكانا موقتين تتعرف بالاضافة كقولك عليك
بالحركة غير السكون وكذا هنا لان المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان
قوله لانه اى قوله غير واقع صفة الدراهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون

قبله

السابقة منها

كلمة في

كلمة عنده

كلمة غيره

الدراهم المتقوم به دانقا قوله وهواى الدانق سدس الدرهم وقيل ربعه يمكن
الجمع بينهما بالاحالة على اختلاف العرف قوله احترز به اى المتقوم بقوله
غير دانق قوله فيلزمه دراهم الا دانق لان للدراهم المتقوم به ينقص دانق
فيكون اللازم للزمة اما خمسة اسداس او ثلاثة ارباعه على اختلاف
القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو
جاءنى رجل غير زيد وجاءنى القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه
لزيد بنفى ولا اثبات والثانى مفيد الحكم عليه بعدم المجئ وكذا
لو قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا
خلافا لهما فانه عندهما لا تلزمه الا قيمة عشرة دراهم فهم جعل الاستثناء
منقطعا وهما جعلاه متصلا وذلك بطريق البيان وهما بطريق المعارضة
قوله اى كلماته انما فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط
ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواهما اسماء والكلمات
تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح اعتذر عن تعبير المصنف
بالحروف بشيئين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات
لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة تغليبا
لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التى يجازى
بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الاعتذار
بهما معا للمنافاة بينهما قوله وليس لها معنى آخر سواه اى لك ان تقول
لا نسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو ان من شئ الا يسبح بحمده
ومخففة من الثقيلة وعملة عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد
والجواب ان المراد حالة كونها للشرط مثل حين واين الشرطيتان
فان الظرفية لازمة لها قوله محتمل للوجود والعدم المناسب ان يقول
محتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اى نحو ان يوجد
وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون
وان لا يكون فلا يستعمل في قطعى الوجود والعدم الا في تنزيله منزلة المشكوك
لنكتة قوله ليس بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة
ثالثة لامر اى امر ليس بكائن اى بموجود لا محالة وكان الاولى عدم ذكر
هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار قوله
لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشئ او المنع مثال الاول ان قدم زيد

فيقدم

فيعدمه ومثال الثانى ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد في التقييد
بالغالب حتى لا يرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين
وليس فيه حمل ولا منع قوله وذا لا يجوز في الممتنع والمتحقق اذ لا فائدة
في الحمل على الممتنع والمنع عن الاول والحمل على الثانى في تحصيل الحاصل
قوله فلا يقال ان جاء الغد وكذا لا يقال ان عشت دائما لان ذلك
ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا
فيه ان واذ فقالوا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت
فكذا والجواب ان ان تستعمل في قطعى الوجود او الامتناع لتنزله
منزلة المشكوك لنكتة قوله فاذا مات الزوج اى قرب موته على وجه
لا يسع فيه انت طالق وقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا قوله لان امرأة
الفار انما ترث اذا كانت في العدة ولا عدة لغير المدخول بها والطلاق وقع
قبل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق فبانت لا الى عدة فلم يرثها
الموت وهى ليست في العصمة فان قلت لم لا تقولوا انها تطلق عقيب موته
فترث قلت الشرط مشروط بالعجز عنه وذلك يحصل قبل موته في زمان
لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان لكان لا يقع الطلاق
بعد الموت من اولى فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة قوله وكذا ان كانت
تطلق ثلاثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفى النوادر
لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق
محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل
التطليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما
واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا ترث منها الزوج لانها بانت قبل الموت
فلم تبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقى من حياتها ما لا يسع
التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع الطلاق فوجد الشرط
والمحل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء العدة لغير المدخول بها
لان الغرض ان الوقوع في آخر جزء لا يتجزى فلم يليه الا الموت وبه تبين للقائل
ان يقول اذا كان الباقى من الزمان قدر ما يسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها
فينبغى ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتامله قوله
لوقوع الطلاق قبيل موته ان قيل يرد في الجزء الاخير من الحياة هو عاجز عن التكلم
بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط قلنا

لفظ دانق

مطلب يراد بالحروف الكلمات

كلمة ان

بيان الخلل

مطلب لزوم الظرفية للظرف المستعملة بمعنى ان

مطلب التقييد بالغالب معتبر

ويسع فيه انت طالق

قلنا

مسألة لطيفة

بحث كلمة اذا

امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليق بل يكتفي بوجود ذلك
عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق قوله واذا عند نحاة الكوفة يعني
يصلح للوقت ويستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على
خطر الوجود قوله على السواء يعني من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر
مع ثبوت الاسمية لها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها في ذلك
حرف مرادف لان الشرطية لما يفوت عليه من النكت البيانية قوله كقول
الشاعر ٭ واذا يصبك خصاصة فتجمل اوله ٭ واستغن ما اغناك ربك
بالغناء ٭ معناه عد نفسك غنيا واظهر الغنا مدة اغناه الله تعالى اياك واذا
اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى واظهر
الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك والشاهد فيه جزم باذا
تجمل لانها بمعنى ان لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت
بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن الذي لا ريب فيه نحو يجي الغد فلو لم يكن
اذا هنا بمعنى ان الشرطية لما جاز استعمالها في الامر المتردد قوله معناه ان
تصبك لدخول الفاء وذا مخصوص بان قلت في هذا الدليل نظر لانتقاضه
بقول الشاعر اذا ما لقيت بني مالك فسلم على ايهم افضل ولا نسلم
ان الفاء مخصوص بجواب ان قوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب الحيس المخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن
واقط وحاس الحيس اتخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان الم شديد وقتال
وحرب ندعى لها ونقاتل واذا كان هناك تمر بسمن لم تدع لها جندب المجهول
الذي لم يقاتل قوله فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا فان المشترك
لا عموم له قوله ويمكن ان يقال الخ الاولى ان يقال بل هي موضوعة للوقت
وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكمال
الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فهاهنا لا جمع
بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلي ومعنى ضمني لانها انما استعملت في معنى
الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول مضمون
جملة لحصول جملة اخرى قوله ومما يدل على ما ذكرنا هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله
وحق العبارة ان يقول ومما يدل على ما ذكر الا انه قصد بذكر هذه المسئلة تأكيد

وانا بدل على ابهام

قولهما ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين
قوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى لمحض الشرط بمنزلة ان حتى
لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد
المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك
قوله ما لم يمت احدهما علل له بانه قد ثبت استعمال اذا في الوقت الخالص
والشرط المحض على التعارض فوقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان
بمعنى الشرط لا تطلق في الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كما في متى
فلا يقع بالشك كذا قالوا وللقائل ان يقول لو كان الشك واقعا في وقوع
الطلاق لما وقع حين سكت للاضافة الى احدهما لان النكاح محقق والمحقق
لا يزول بالشك ولان مقتضى التعارض اذا عدم التعارض تهاتر فيبقى الاضافتان
جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز واجيب بان الشك واقع في الكيف
لا في اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما
وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال
عن التطليق فمعنى قولهم وقع الشك في الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل
ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم
يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا لانه حجة دافعة فتدفع
الوقوع الى ابعد الاضافتين انتهى وفيه نظر قوله وروي عنهما الخ فان قلت
روى ابن سماعة هذه المسئلة عن ابي يوسف في نوادره ولم يذكر معه محمدا وتبعه
على ذلك شمس الائمة في اصوله قلت ليس في سكوتهما عن ذكر محمد نفي الرواية
عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل ولكن لا نص في ذلك عن ابي حنيفة رحمه قوله
وكيف سؤال عن الحال وقد نطق من سياق هذا الكلام ان كيف في كلمات
الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال
والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم
والكهولة والشيخوخة فلم يصلح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع
اصنع وانما المقصود انها من الكلمات التي صحت عنها في هذا المقام من غير ان تكون
من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال
عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت ٭
على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
رجعيا تريد ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا او المعنى انت طالق

بحث كلمة كيف

باي كيفية شئت قوله فان استقام السؤال عن الحال بان كان ما دخلت
عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال قوله
قال ابو حنيفة رحمه الله الخ قال في المبسوط في مسئلة انت حرة كيف شئت
انه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ
في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية يصير الكلام اي هو عند ابي
حنيفة رحمه الله قوله لان العتق لا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من
الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو
كيفية العتق لا اصله كما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق
منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمشية فيقع قوله
انت لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به
والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده قوله فتقع
الواحدة يعني الرجعية التي هي اصل الطلاق قوله وان كانت موطوءة الخ كان
المناسب ان يقول بعد موطوءة تقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق
وتبقى الفضل اي الزيادة في الوصف بالبينونة وفي القدر بالعدد مفوضا اليهما
لبقاء المحل بقيام العدة لكن بشرط نية الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا المزج احسن
من المزج الذي ذكره على ان قوله فلها المشية في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هنا
والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل
ففي العتق وغير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال
يمكن تعلقها بها فيتعلق التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها
لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها قوله والقدر بالرفع ليس بلازم
والظاهر انه بالجر عطفا على الوصف كما ذكرنا والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان
تجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد في القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان
واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف والقدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا
على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا الكلام
لا معنى له ولقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف
ويمكن ان يقال انه من الكيف لافادته البينونة عند حصول مجموعه قوله فان اتفق
نيتهما يقع ما نويا بان شاءت البائن وقد نواه الزوج او شاءت ثلاثا وقد نواها
الزوج وان اختلفت المشيتان كان شاءت بائنا ونوى الزوج ثلاثا او

حل شريف

القدرة حا

بالعكس



بالعكس فهي رجعية قوله قال صاحب النهاية راجعت الفحول في جواب
هذا الاشكال يعني اصل السؤال وجوابه تقتضي ان لا يحتاج الى نية الزوج قوله
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست
شرطا لها الخ واجاب بعض مشايخنا بان المقتضي لاعتبار نية الزوج هو
تمليك المفوض كما فوض لانا لو لم نعتبر في ذلك نية الزوج تملكناها خلاف
ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدا استفادة ذلك فلا بد من اعتبار قصده
ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما
لا يملك الزوج انشاءه لا يملك تفويضه وما يملك تفويضه لا يجوز مخالفته فيه
واما رواية الطحاوي والرازي فمعارضة برواية غيرهما مع الترجيح بما ذكرنا
انتهى فتامل قوله وقالا ما لا يقبل الاشارة الخ تقرير كلامهما ما ذكره القوم
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعيات من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح وغيرهما حاله ووصفه سواء لان وجود ما لم يكن محسوسا كان
معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقر معرفة ثبوته الى معرفة اثاره ووصفه
كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل
فاستويا وصار تعلق الوصف تعلق الاصل وقد تعلق الوصف بمشيتها
بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة الوصف
لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن
محسوسا لا يعد شيئا باثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه في
الوجود كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على
تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم قوله ان هذا اي
الخلاف بين الامام وصاحبيه قوله للغرض الخ وهو الوصف والحال
قوله بل كلاهما حالان في جسم وهو المراة مثلا قوله بل هما سواء في الاصلية
والفرعية يعني ان قلنا ان احدهما اصل فالآخر يكون اصلا او فرعا فالآخر
يكون فرعا لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا
او بائنا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة
من الجانبين بطلت اصلية احدهما وفرعية الآخر قوله وكيف لا اي كيف
لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر فلا بعد في
اصالة احدهما وفرعية الآخر قوله على انه لو صح ذلك اي ما قاله بعض الشراح

من ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض انتفع الخلاف لاختلاف
بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض
بالعرض ملتزم الخصمين اى كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه
لما صح بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل والجواب
لابى حنيفة رح ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله
ليس بصحيح والا للزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان
الملازمة ان الربا وساير البياعات الفاسدة مشروعة باصلها دون
وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف غير
مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل بالاتفاق
لا فاسد اذا كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جائزا
لا فاسدا او هو باطل بالاتفاق قوله فلو كان يجرى اى كلام المص قوله وهو
غير معوض عند الخصم وهو ابو يوسف ومحمد رح قوله ويلزم ان يكون الوصف
كذلك اى غير معوض وقد فرض معوضا اتفاقا هذا خلف قوله فالاولى
ان يحمل على القلب فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله فان قلت القلب
لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة في البلاغة وليس كذلك هنا
لانه يوهم خلاف المقصود قلت القلب فيه ثلثة اقوال بعضهم قبله مطلقا
وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا فلا فهذا
القلب انما يتاتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال
لا قلب فى العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحدا
فما ثبت فى احدهما ثبت فى الآخر وجعل الاصل اصلا فى قوله والوصف وصفا
في المنزلة اولى من العكس فافهم قوله كم اسم للعدد المبهم يقال كم سنك
وكم مالك ولا اختصاص لها بباب الطلاق فحال الشارح فيه خزازة قوله
فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ وان شاءت فلها
ان تشاء الواحدة فما فوقها لان الاصل الطلاق قد تعلق بمشيتها
كوصف ضرورة عموم كم في العدد والواقع في باب الطلاق غير انه
تمليك في الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضى جوابا في المجلس كساير
التمليكات المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج الاختيار المخيرة
من صريح الرد والقيام وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان
فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما فى اذا وحوات طالق اذا شئت لا يقال

فيه سهو بل هو ابو حنيفة رح صرح به في حاشية الغرب

اقسام القلب

كناية كم

ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف يكون لها ذلك وهى قائمة مقامه لانا
نقول المراد من المشية مشية القدرة لا مشية الاباحة وهو يقدر ان يوقع الثلاث
ان شاء فكذا التى قامت مقامه او نقول لا نكره الزيادة فى حقها لانها لو فرقت
لبطل خيارها فلا تتمكن من ايقاع الثلاث الاجلة فيباح لها العدم قدرتها
كذا رواه الحسن عن ابى حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق قوله بشرطية
الزوج انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لانه هو المالك فيعتبر عدم مخالفته نيته
ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهم لان البيان لا يكون الا فى المجمل
وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة
له على وقوع شىء من المعدودات فتدبر قوله كما فى قوله انت طالق دخلت الدار
فانه يقع للحال ولو قال انت طالق يتنجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابى يوسف
لا لان ذكران بيان لارادة التعليق قوله فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة
واى ظرف المكان قوله لانه اى مطلق الظرفية مباين لظرف المكان لكن
هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا
ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه القضية مانعة جمع بل مانعة الخلو لوجود
المطلق في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث
على انه الجامع مطلق الظرف وان كان المطلق لا وجود له الا فى ضمن فرد وهذا
القدر كاف فى صحة الاستعارة كما ان زيد اسد الجامع مطلق الشجاعة وان
كانت لا توجد الا فى ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون
وصفا خارجا عن حقيقة المشبه والمشبه به كالشجاعة فانها خارجة
عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فجزء مدلول كل من حيث واذا الا
حيث ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج
عن حقيقتها فتأمل قوله اذا قال المستامن لاهل الطاعة آمنونى على بنى
فآمنوه الخ قوله ان بكسر الهمزة على انها محكية يقال وبالفتح على تقدير
الباء قوله لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناولهن منفردات بل لقائل
ان تقول لم لا يتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بد له فى العلاقة
واى منفية فتأمل قوله لا اكل من هذه الحنطة فانه صريح في التناول مجاز
متعارف فى المتخذ منها قوله كقوله انت حر المناسب ان يقول ومثال
الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفى ما فى دخول الشرح على المتن من الحزازة
قوله لان وضعها في اللغة ليس كذلك اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد

حل لطيف

حل شريف

مطلب الجامع يجب ان يكون خارجا عن حقيقة المشبه والمشبه به كالشجاعة

وانما الصحيح

عنها اى طالق من التقييد وانت حر الاخبار بانه لا عبد ثم جعلها الشرع
لازالة الرق والنكاح قوله نحو ذلك المدلول وهو ازالة الرق والنكاح حقيقتان
شرعيتان فيه ايضا قوله بدليل متعلق به يجوز ان يكون وفى بعض النسخ
يؤيده اى يؤيد هذا الجواب ان المص ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز
والاولى التمثيل بالحقيقة وتمثيل المجاز بقوله طالف لا اكل من هذه الحنطة
كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذى به التخاطب
لا على الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الفذلكة ولا نضر الاقتصار
فى التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل
بذلك قوله وقيامه بالرفع عطفا على تعلق يعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذى
يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق بحكم
الشرعى بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه
وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل ثبت
الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء ولقائل ان يقول لا يقام لفظ المحكم
والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع انتفاء التخصيص
والتأويل قوله اقول هذا مشكل قلت لا اشكال فى كلام صاحب القنية
لانه كما يصرف عن موجبه بالقرينة الخفية وهى النية ديانة يصرف عنه
قضاء بالقرينة الظاهرة وهى قراءة المكتوب الا ترى انه لو حكى لفظ غيره
وقال سمعته يقول امرأتى طالق لا يقع عليه اى قضاء وكذا لو قرأ ذلك
من الكتاب قوله واما الكناية فما اى لفظ استتر المراد به استتارا
ناشئا من الاستعمال بان استعملها المتكلم قاصدا الاستتار وان كان
معناه ظاهرا لغة كما ان الانكشاف لا يحصل بالصريح باستعماله وان كان
خفيا لغة واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال فى الصريح لا يشترط
هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما قوله اى بالاستعمال ظاهره
انه تفسير للضمير فى به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا الى الاستعمال
لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد الى ما وكان المناسب عدم ذكره اى ليكون
قوله بالاستعمال تعيينا وتصريحا بما حذفه المص اعتمادا على فهمه من مورد
القسمة كما ذكره فى الصريح قوله الا بقرينة اى لفظية او معنوية قوله فانها
لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها اى من تكلم او خطاب او غيبة
وهى مع ذلك حقيقة فى معناها قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف الى توجيه

واما الكناية ٥

السؤال

تقرير السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضماير من الكنايات لتوقف بعضها
عن بعض على القرينة فلم يكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع
الضماير عام يعنى ان الواضع وضع لفظا انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك
لا ينافى تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافى صحبتها من القرينة الظاهرة اللازمة
لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشئ قد يوضع
عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوافقان فاذا كونها اعرف المعارف
لا ينافى كونها من الكنايات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال
ولذا اعقبه بالتأمل قوله لكونها مستترة المراد الخ فكان فى ثبوت المراد بها تردد
فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق قوله فيجب ان يقع بها الرجعى
لان الكناية انما تعمل عمل المكنى عنها وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق
والصريح لا يقع الا الرجعى فهذه الكنايات لا يقع بها الرجعى قوله لكن الابهام
هنا بيان علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة ما يتصل بها
من الابهام كالباين مثلا ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة
التى هى محل البينونة فانها تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة ووصلة الكلام
وغير ذلك من الوصل فاستعير لها لفظ الكناية واحتاج الى النية ليزول
ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم
كون الواقع رجعيا ولا يخفى ما فى ذلك من التكلف قوله والحاصل انها كنايات
حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا وفى التحقيق تسميتها بالكنايات
مطلقا مجاز فتأمل وفى بعض شروح الفروع فى باب الطلاق لفظ يحتمل
الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر فى هذه
الالفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى لان هذا معنى الكناية فى الاصول
لا الفقه فلا يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنايات الطلاق
بطريق المجاز قوله فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين
بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم ان يكون رجعيا وهذا مبنى على
ان المراد فى الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره فى الشرح اما
على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتاتى ذلك فيه
فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط ما ذكره

الشارح في صدر البحث لان هذا التفصيل ليس مبنيا على قول من يكتفي بمجرد جواز
ارادة المعنى الحقيقي **قوله** ولو سلم الخ اي لو سلم ارادة الموضوع له في
الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت في الواقع الا ترى
ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد
في الواقع لجواز ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاد وبالعكس
فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم
الاغلبي حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والا لا استقامت الكناية
فيما ذكرت **قوله** والنسبة بين الكناية والمجاز الخ اي بينهما عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى وهذا في اصطلاح
الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان بينهما تباين كلي لان المجاز هو
الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى
هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا رأي صاحب
التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة
اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول
للحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية تشتركان
في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدم التصريح **قوله** والا ظهر انه
استثناء من قوله حتى كانت بوائن وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل
كنايات الطلاق وان الواقع بها باين الا الثلثة الفاظ واذا كان استثناء
من قوله كانت بوائن فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا الا حقيقة
وانما وقع بها الرجعي لا لانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها التي تنتقل
منها الى الطلاق للزوم لا دلالة فيها على البينونة بخلاف ما عداها من الكنايات
قوله فلان العدد يحتمل الدراهم والنوم من احد ومن العبد وعدد الاقراء
قوله بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد في الجملة وان لم يكن له سببا في هذه الصورة وعلم انه كما يجوز كون
اعتدي او استبرئي رحمك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها يجب
كون استبرئي رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة **قوله**
فان قلت المسبب الخ قال بعضهم هذا في اطلاق الحكم على العلة لا في اطلاق
المسبب على السبب فلا يرد السؤال من ان شرط الاختصاص والعدة
لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد **قوله** اعتدي لاني طلقتك فاكتفى

مطلب اختلف الاصوليون والبيانيون في فروع المجاز والكناية

بذكر

بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل
صيرورته متعارفا **قوله** وفي المجاز الغير المتعارف كما اذا حلف لا يأكل
لحما فاكل لحم الآدمي والخنزير فانه لا يحنث على ما فيه من خلاف **قوله** كما في المجاز
المتعارف نحو لا اكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لانه صح الظهور المراد
من ذلك بكثرة الاستعمال **قوله** واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا
للمصدر اي انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرأة اي انت واحدة
عند قومك او عندي او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في القبح فاذا ازال
الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعة
لا عامل بوجبه او موجب التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة **قوله** او لانه اقل
مؤنة من البائن في التدارك او لان النص ورد بلفظ الصريح لا البائن او لان
حمله على الصلاح فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات او لانه
يحتاج الى ادراج موصوفين وهما تطليقة بائنة وما كان اقل تقديرا كان اولى
لان الاصل عدم التقدير **قوله** وان لم يعرب بان اسكن اليهما احتياجا الى النية
لاحتمال الامرين اما بالنصب فيحمل معناه الخ واما السكون فيحتمل الامور
الاربعة وجهي النصب ووجهي الرفع **قوله** وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكنايات قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قولا انت واحدة
من الكنايات لاستتار المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها بمعنى علماء
البيان وانما هو من قبيل المحذوف **قوله** والصريح هو التام في ذلك اي في الافادة
دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا
على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم
الى اللازم فهو كدعوى الشيء ببينة فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم
لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم **قوله** واما الاستدلال اي النظر
في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل
ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر **قوله** وهو انتقال الذهن من الاثر الى
المؤثر ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن
من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا
من العلة على المعلول الآن ودلالة العلة على معلولها اقوى واظهر في دلالة المعلول
على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل
الا على علة ما الا بهم الا اذا كان المعلول مساويا للعلة فيكون الاستدلال

اعلم ان الدليل انقسم اقساما ثلثة فقسم منها يستدل بوجود شيء على وجود شيء آخر كما يستدل بوجود النهار على وجود طلوع الشمس وقسم يستدل بعدم شيء على عدم شيء آخر كما يستدل بعدم طلوع الشمس على عدم [illegible] وقسم يستدل بوجود شيء على عدم شيء آخر كما يستدل بوجود الليل على عدم طلوع الشمس وقسم يستدل بعدم شيء على وجود شيء آخر كما يستدل بعدم طلوع الشمس على وجود الليل [illegible]

توقف استدلال

حل شنيف

من العلة على المعلول في القوة والظهور الا ان المراد ههنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا هنا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر واعلم ان اضافة التاثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو البارى تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام **قوله** فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له قال بعض الشارحين لو قال المص ما سيق الكلام لاجله بنسبة المستدل لكان اولى ليخرج من الحد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المص ترك (الفرق بين النص وعبارة النص) هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبيله وما قيل في الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وههنا لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما سيق الكلام وجب الاشتراك في المحدود الا يرى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل **قوله** حيث انه يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع (اى طعام الوالدات) له الا يرى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج والرزق لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له حتى يغنيه والظاهر انما هو الموضوع له **قوله** فان قلت الخ سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف فتوهم ان الاستدلال بالعبارة مقيد بحسب الذات فورد السؤال **قوله** قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ قال بعض الشارحين المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا بكونه مقصودا او غير مقصود ثم اعلم ان الآية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والعبارة ما سيق الكلام له فكيف يكون الاستدلال به استدلالا بها وبينهما منافاة فالجواب ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي اى السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق

للمعنى

للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح فيكون الظاهر بمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك ولا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص السوق الى المعنى الاصلي وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم **قوله** اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان تغيير لقوله بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بدلالة ان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هي المستفادة من المعنى اللغوي لا عين اللغوي فالحكم الثابت بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالنهي عن التافيف على ما سيأتي ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتامل **قوله** موجبه اى بنظمه **قوله** لانه ثابت بمعنى النظم اى بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بمبناه اذ اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء **قوله** لان اللام للاختصاص فيدل على اختصاص الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني على وجه يترتب عليه فوائد على وجه لا يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي ينفرد بها الاب **قوله** فيتملكه عند الحاجة لان النسبة بلام التمليك مقتضى بان الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويتفرع على ثبوت حق الملك له مسائل منها انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل الوطئ بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها فقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بحاجة النفقة فيملكه ان كان غائبا ويبيع عروضه **قوله** والى ان الولد لا يشاركه في نفقة الولد احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهذا في الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفي الكبير الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير **قوله** اى انه يجوز ان تقع بينهما تفاوت

في القطعية لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة
ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا الحكم
القطعي لعدم ما يطرقه من الاحتمال فلهذا كانت العبارة احق بالتقديم من
الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه نظر لان كلا منهما يفيد القطع اذا لم يكن
احتمال ناش عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين والتفاوت
عند الترجيح لكون العبارة مقصودة وقت الاشارة قوله فقال عليه
السلام تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي قال ابن
الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن
النبي عليه السلام قوله وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فيقعد ثلثين لا تصوم
ولا تصلي وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما ولقايل ان يقول
على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قال الشافعي لان بلغت
لخمسة عشر سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هنا لان الغالب
اكثر الحيض عشرة وماتت في ستين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها مع ان ذلك
ليس نصفه بل ربعه لان الشطر يطلق على البعض توسعا قوله وهو معارض
بما روى ابو امامة الخ رواه الطبراني والدارقطني قد عرفت انه لا معارضة
لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي للشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال
التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح
قوله وللاشارة عموم كالعبارة على الاصح لان كلا منهما ثابت بنظم الكلام
والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما سيق له الكلام فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يتبع فيه معنى العموم حتى
يقبل التخصيص قوله واما الثابتة بدلالة النص وهي المسماة بمفهوم الموافقة
وفحوى الخطاب والثابت بمفهوم الموافقة بما هو المسمى بالثابت بمفهوم
الموافقة وفحوى الخطاب والثابت بما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى
الخطاب قوله والمراد به اي بالمعنى اللغوي المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اوضاع
اللغة فقيها كان او غيره والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص في هذا المقام ظاهر معناه
لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما يؤدي الى معنى اللغة ويكون مقصودا كمعنى الاذى

الثابت بفحوى الخطاب

من التأفيف

من التأفيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه فان ظاهر معنى النص
حرمة التأفيف وهي كلمة تضجر وتبرم وسامة وهذا المعنى اللغوي ينادي
باعلى صوت ان المقصود منه رفع الاذى حتى ان كل عارف باوضاع اللغة يفهم
منه ذلك باول السماع من غير تامل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل
لان الايذاء فيها فوق الايذاء في التأفيف ويعلم منه ان الحكم تتعلق بمعنى المعنى
وهو الاذى كانه قيل لا تؤذيهما فبطل بهذا التقدير زعم الفاضل السمرقندي انه
يدخل في تعريف الدلالة المقتضى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت
المقتضى شرعي والمحذوف عقلي والدلالة لغوي قوله يفهم منه لغة ايصال الالم
هذا هو معنى المعنى فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ
قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوي فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوي كالعلة
للمعنى الثاني قوله ان اريد من الضرب معناه الحقيقي وهو استعمال آلة التأديب
ومعنى المعنى هو الايلام الذي يفضي اليه المعنى الحقيقي فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
لان اللفظ انما وضع لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه
ما وضع له وغير ما وضع له وهو معنى الجمع قوله والاول باطل تعذر وجه بطلانه والثاني
يخرجه اي الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة
او المجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة وكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ
مجازا عن شيء ذلك الشيء عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع
القدم قوله قلنا لا نسلم انه اريد من النظم معنى المعنى لغة الخ القايل ان يقول
بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض المقصود والفرق بين الارادة
والفهم والمحذور انما يتاتى على الاول وقد يقال نحن لا نسلم في الدلالة المعنى يحقق
بل معنى المعنى لانه المقصود وح لا يرد السؤال فتامله قوله فمن حيث انه ليس
من تتمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا الكلام في الجملة
ليس في ايراده كثير فائدة بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف
ومحترزاته التي سنذكرها الآن فهو تكرار بالنسبة الى ما بعده قوله خرج
بقوله لمعنى النص الخ جعل قوله ما ثبت بمعنى من الاحكام بمثابة الجنس لشموله
بكل حكم شرعي وما بعده فصولا قوله وبقوله لغة الاقتضاء والاولى ان
يقول المقتضى وان كان من اطلاق المصدر وارادة المفعول قوله لان الاقتضاء
ثابت شرعا الخ الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل
كقوله تعالى واسئل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف

بيان خلل الشارح ٥

قوله والمحذوف ثابت عقلا قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص
لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا تامله قوله
لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس
ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سياتى قوله ولهذا لو حلف
لا يضرب فلانا الخ تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذى ذكره قبل قوله ولو قال
المص فى التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهى عن التافيف المعلوم منه
اى من النهى باعتبار رفع الاذى لكان اولى فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت
بدلالة النص فكان ينبغى ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق ما ذكره ان
النهى عن التافيف مثال لدلالة النص لا للثابت بها قوله ويمكن ان يجاب
الخ قال بعض المحققين الثابت بالدليل قد يكون خفيا كثبوت الكفارة
فى الاكل واما المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان
وقد بينا ان معنى الجناية فى سوال الاعرابى ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان
والاشتراط كون الثابت بذلك المعنى فى غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان
قوله فلان يجب فى العمد اولى لعدم العذر فيه قوله فان قلت المراد جزاء
الآخرة هذا السوال اورده الفاضل السمرقندى وعبارته وفيه بحث لان
المراد جزاء الآخرة بدليل انه تقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة
وانما يلزم لو كان المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفى القصاص
قوله من حيث ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا بلا شبهة قال بعض المحققين
الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاول كدلالة أف والثانى كايجاب الكفارة
بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابى فى ايجابها بالوقاع المبنى التفاضل ان يقول
والقياس ايضا على قسمين قطعى وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظنى
وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل فى الدلالة
القطعى وعدمه عارض والقياس بالعكس وح فتساويا فى اثبات الحكم
واجيب بان النص يقتضى ان يكون كل جزائه جهنم الا انه زيد عليه القصاص
بدليل تجوز مثله وفى الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون
الاشارة وبالجملة الغرض تمهيد الاصل لا تحقيق المثال واما جواب الشارح
فتقريره لا نسلم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفى القصاص لانه جزاء المحل
من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلا تنافى بينهما ولو سلم
انه فيه اشارة الى نفى القصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى

منه يعقول مقدم على القرائين السابقين ٥

فيه غلط النسخ

النفس

النفس بالنفس والعبارة مقدمة على الاشارة ويجوز ان يقول التسليم بوجه
آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت الكفارة بالدلالة
ويجوز ان تقرير الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه الجزاء
المضاف الى الفاعل فى الآية جزاء فعل من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها
جزاء الفعل من كل وجه فى الخطاء فلو ثبت فى العمد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل
جزاء فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نسلم انه
يكون فيه اشارة الى نفى القصاص لانه وجب بالعبارة قوله صح اثبات
الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس وذلك لان الحدود شرعت
ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيه معنى العقوبة والزجر ولا مدخل
للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وما يصلح به ازالة الآثام وما يصلح جزاء لها
فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها
على معنى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ما علل به الشارح تبعا
لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لثبوته بالرأى والحدود تندرأ بالشبهات
فلا يثبت بما فيه شبهة ضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لان كثيرا
من الحدود ثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الآحاد والبينات فى مجالس الحكام
كذا قيل وفيه تامل لان الشبهة فى القياس فى اصله لان الوصف الذى هو علة
غير منصوص عليه بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول عم وهو موجب
قطعا والشبهة انما هى فى طريق النقل قوله اراد به القياس الذى تدرك
علته بالرأى فان قلت القياس يعم ما نص على علته وما لا نص عليها والمراد
لا يدفع الايراد فكان ينبغى للمص ان يقيد بما يكون علته مدركة بالرأى قلت
القياس المنصوص علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التعميم وما لا
ينبغى يتوهم دخوله لا ينبغى الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان العبرة
للمعانى دون الالفاظ قوله وفيه نظر لان الحكم فى غير ما هو ثابت بعبارة النص
وهو ما روى فى صحيح البخارى عن عمر رض انه عليه عليه السلام الخ الموقوف انه
موقوف على عمر رض روى البخارى فى صحيحه ومسلم من حديث ابن عباس ان
عمر بن الخطاب رض خطب فقال ان الله تعالى بعث محمدا عليه السلام بالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه اية الرجم فقراناها ووعيناها ورجم رسول
الله عم ورجمنا من بعده والى خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول
قائل ما نجد اية الرجم فى كتاب الله تعالى فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله تعالى

اى قول المص

عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة والكفارة شرعت ٥

حل شريف
مهم

فالرجم حق على من زنا من الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة
واعترف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبتها
والشارح رفعه وهو لا ينبغي اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع
في مثل ذلك لانه مما لا يهتدى اليه الرأي والسلف رض لم يحصروا ثبوت
الحكم في غير ما ثبت بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتاً
بعبارة النص ودلالته كما ثبت النقض بالخارج النجس من غير السبيلين
بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين **قوله** وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من
الاعراب ولم يوجب كونه مواقعا امرأته لان وقاع الرجل امرأته امر حلال
ومباشرة الحلال لا توجب عليه الجزاء فعلم انه انما وجب عليه الكفارة لانه
هتك حرمة رمضان بالجناية على صومه فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية
بطريق الدلالة لا بالقياس ظاهر للتأمل فيه **قوله** الحديث مروي في كتب
السنة عن ابي هريرة رض قال اتى رجل النبي عم فقال هلكت واهلكت
فقال عليه السلام ما شأنك قال واقعت على امرأتي في رمضان قال عم
هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين
قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي
النبي عليه السلام بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا قال اعلى افقر مني يا رسول الله
فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت احوج الي مني فضحك رسول
الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه وفي لفظ ثناياه ثم قال خذه
فاطعمه اهلك وفي لفظ زاد الزهري وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان
رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال المنذري قول الزهري
ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب
الكفارة على من افطر في رمضان باي شيء قال لانه قد جاء في آخر الحديث
بقوله كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري **قوله**
فيجب على غيره اي غير الاعرابي اذا افسد صومه بالاكل والشرب الخ عبارة
الشارح ناقصة تحتاج الى تتميم وهو ان يقال فيجب على غيره عند وجود
هذه الجناية ويجب ايضا بالاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف عن كلها
ثم علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها الجزم بلزومها على من فوت
الكف عن البعض الآخر حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على

الموقوف ان يروى الحديث مسندا الى الصحابي فلا يبلغ الى الحضرة او بأمر قال الراوي نفعل كذا او كنا نفعل كذا او بكذا او كذا او نحو ذلك كذا ابن الاثير في جامع

الموقوف عند الاطلاق ما روي عن الصحابي من قول له او فعل متصلا كان او منقطعا

وهو ينتف شعره

وفي رواية فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتي هذه

العرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا وقد مر كذا في مختار الصحاح

الاجتهاد

١٦٨

الاجتهاد واعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بها
ان المؤثر في لزومها تفويت الركن لا حصول ركن **قوله** ولو سلم انه غير معقول
ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي ثابتة بعبارة النص وهو
ما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة رض ان رجلا اكل في رمضان فامره
النبي عليه السلام ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا
قوله ولان معنى النص علة للكلام تقريره ولو قلنا بان العموم من صفات
المعاني كما قاله الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص
تناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع **قوله** بيانه الخ حاصله انه
لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة
واحدة وان كان يوجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها فكأنه
كان الشرع قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف
ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكأنه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا
تناقض لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل فان
قيل الحكم قد يتخلف من العلة لمانع فعلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل
العمد في صورة الاب والحد عن الزاني جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج
المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور
على قول من لم يجوز تخصيص العلة لمانع وهو مذهب المص كما سيأتي في باب
القياس اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر
فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منه
قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة كما تقرر في الفروع قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم
في المكان تقدره في الثوب وفي الثوب ذلك عفو فكذا في المكان **قوله** هذا
تعليل لثبوت الحكم بالنص يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى مع حكمه لانها حكم النص
لان النص لما اقتضى صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا لان حكم
حكمه حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعني ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه لتصحيح
معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به حكمه ويرجح هذا الاحتمال
قوله او تعليل لاشتراط تقدمه اي الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه في العبارة
هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس
ضرورة لانه حكمه **قوله** لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين يعني بعض الشارحين
حمل الثابت في عبارة المتن على المقتضى وبين الاقتضاء في معناه تحقيق وهو الطلب

عبارة اشارة ودلالة اقتضاء

وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه قوله واللام فيه اى فى
الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع
الى النص قوله لان المقسم الى الاقسام الاربعة وهى العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء قوله فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى
لم يكن من اقسام الحكم فان قلت قد قلتم بان المقتضى حكم النص لان النص
اقتضاه فتصدق عليه المقسم قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النص
فى الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعانى والمقتضى لفظ وانما اطلقوا
عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت
باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت المقتضى ضرورى لاجل
اقتضاء النص حكمه قوله فلانا لو حملناه الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا
لولا انه حمل على ذلك قوله حصل منه اى فى توقيف الحكم توقيف المقتضى لانه
حكمه فاذا اشترط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم المقتضى ضرورة لانه
لا يثبت الا به قوله بخلاف العكس وهو انه لا يلزم من توقيف المقتضى توقيف الحكم
اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه فتأمل قوله والقول الذى هو
المقتضى دون الفعل الذى هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول ما لا يحتمل السقوط
بحال وهو القبض فى الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادنى قيد بالقبض فى الهبة لان القبض
فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر
فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى
فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه
فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى
لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى
بثبوته فى ضمن العتق قوله لا يعتبر الثابت به اى بالاقتضاء وهو المقتضى
كالبيع مثلا والا لم يبق مقتضى قوله الا عند التعارض فيهما بان كان احدهما مثبتا
والآخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى من الثابت بالاقتضاء لكونه ثابتا
بالمعنى اللغوى بلا ضرورة من الثابت باقتضاء التعارض الحقيقى الذى وجد
فيه التساوى ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض
الذى للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتا لا وصفا
واذا قدم العمل بالدلالة على العمل به من باب اولى وللقائل ان يقول المقتضى لازم
للنص وقد يكون ذلك عبارة فيرجح الدلالة او الاشارة ترجح على العبارة والجواب

بيان خلاصة

فيه تقدير ثانيا فيه سيان بعيد سنة عشرين الى الفرق المذكور سنح سقط اخره وهذا
ه

ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد قوله فاعتقه لا يجوز
البيع المناسب ان يقول فان اقتضاء هذا القول يستدعى تقدير صحة البيع
شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم الخ ولا يذكر
قوله والاقتضاء يدل على الجواز روى عن ابى اسحق السبيعى عن امراته انها
دخلت على عائشة رض فدخل معها ام ولد زيد بن ارقم فقالت يا ام المؤمنين
انى بعت غلاما من زيد بثمانمائة درهم نسيئة وانى ابتعته منه بستمائة
نقدا فقالت لها عائشة رض بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ان جهاده مع
رسول الله عليه السلام قد بطل الا ان يتوب رواه الدار قطنى قوله فرجح الدلالة
على الاقتضاء فنقول بفساد البيع وبطلان العتق قوله لكن للقائل ان يقول
لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوى الحجتين الخ قلت التعارض الحقيقى
الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما
التعارض الذى للترجيح مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى
ذاتا لا وصفا وهم انما مثلوا بذلك استيناسا لا لحقيقة المعارضة فلا يضر عدم
مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وبان ذلك من حيث
النفى والاثبات صورة المعارضة كافية واذا لم يحصل حقيقة المعارضة اذ لم
يورد والذلك مثالا صحيحا ليعدل عن هذا الاستيناس اليه قوله ولان عدم
الجواز معطوف على المعارضة اى لا نسلم عدم الجواز قوله وهذا اى الفرق المذكور
بين المقتضى والمحذوف مذهب عامة المتأخرين واليه مال شمس الائمة وتابعوهم المص
لانهم لما راوا ان بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقى نفسك فان طلاقا غير مذكور
ونية الثلث والعموم فيه صحيحة قسموا ما يقبل العموم محذوفا وما لا يقبله
مقتضى قوله لكن هذا الفرق غير صحيح الخ فاجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لا نسلم
ان تقدير المقتضى يؤدى الى التغيير المذكور الا ترى انه يقول المأمور عند الامتثال
اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يخرج عن
هذا الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم
ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه
ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغيير الذى لا ينافى الاقتضاء هو
ما يقع فيه ذلك الا ترى انهم قالوا ان المحذوف عند التصريح به يتحول الحكم عن
المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول فى مسئلة الاعتاق وعن الثانى انا
لا نسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى نص عليه العلامة النسفى

حل شريف ثلث

وبهما تقدير ثانيا فيه سيان الشيخ فانظر فى الحاشية الاخرى فى آخرها بهذه الاشارة
ه

في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفاً ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف قوله لان المصدر في قوله طلق نفسك يعني طلق نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا من المحذوف لان المصدر الخ قوله فصار اي فكان المصدر مذكوراً فيه لغة فتصح نية التعميم الخ ولك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية على الافراد والعموم للافراد دون الماهية قوله وهذا الفرق ايضاً غير صحيح الا انا لا نسلم ان غلى واسئل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاصل بل ثابت عقلاً كما تقدم قريباً والحاصل ان الفرق بين المقتضى المحذوف كما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل واحد كما اختاره القاضي ابو زيد ومن تابعه لان علمائنا اتفقوا على ان المقتضى لا عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق ان المقتضى ان كان امراً اصطلاحياً فلا مشاحة في الاصطلاح فان لكل طائفة ان يصطلحوا بما شاؤا وان كان غير اصطلاحي فلابد لمن يرجح مذهبه ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال لو جعل المحذوف غير المقتضى يصير قسماً خامساً فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كالمذكور كان له حكم اللفظ قوله فقالوا ان توقف جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق اي سواء كان شرعاً او عقلاً او لغة قوله اي وهو مقتض للملك اي بسبب للملك كالبيع ضرورة ان لا عتق فيما لا يملك ابن آدم ولا ملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب ولم يذكر ايجازاً والشارح جعل الملك حكم الامر اختصاراً بحذف السبب بناء على ما اختاره اولاً من ان الثابت بالاقتضاء والنص انما هو حكم المقتضى لان المقسم هو الحكم لكنه صرح به بعد قوله فيثبت البيع متقدماً على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط المتوقف صحة الاعتاق عليه فكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلاً باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا القدر وكانهم لما اختاروا هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغدي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقاً باعتقه على معنى اعتقه نائباً عني ووكيلاً لا اصل البيع وعلى التقدير الاول يكون صلة للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق

ان عني

مطلب
علماء العربية لم يفرقوا بين المقتضى والمحذوف

كالمتقدمين من الاصوليين ٥

مطلب
واسئل القرية ليس من باب المحذوف ٥

ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على معنى تضمينه معنى البيع فكانه قال اعتقه عني مبيعاً بالف قوله فيثبت البيع بشروط المقتضي وهو العتق وشروطه كالملك واهلية الآمر الاعتاق دون شروط نفسه قوله ولابي حنيفة ومحمد يعني عندهما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلم يكن تنفيذه على الآمر ولك ان تقول لو كان القبض شرطاً لما حنث الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لا يهب ويجاب ان القبض شرط ثبوت الملك واما الجواز فثابت قبله كذا في بعض شروح الهداية وهل القبول شرط الملك ايضاً ذكر في الينابيع لو وهب شيئاً فقبضه من غير قبول صح وملكه لوجود القبض لا يقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين في يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت حكماً قوله لان موجب ذلك اي هذا البيع عدم الجواز مطلقاً من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن وذلك مفسد لما فيه من شبهة الربوا لان بالبيع الثاني حصل ربح الف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف تقاصا بقي للبائع الف من غير عوض ولا ضمان لان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فكان هذا ربح ما لم يضمن والجواب ما ذكرنا من انهم انما مثلوا بذلك استينافاً قوله ولا عموم له اي للمقتضي عندنا اعلم ان محل الخلاف فيما اذا كان صحة المنطوق موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها اما اذا كان امراً واحداً متعيناً لذلك كان علمه في الخصوص والعموم محتملة فظهر ان لا اختلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة قوله فان قيل المقتضي يجوز ان يكون عاماً في قوله اعتق عبيدك عني بكذا فان مقتضاه بع عبيدك عني ثم كن وكيلاً في اعتاقهم والجمع المضاف للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضي بل العموم مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند التامل قوله هذا نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي فعنده يصدق لان وجود المفعول في الخارج لا يكون بدون وجود المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى ولا عموم عنده فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال لا آكل اكلاً قوله لا يصدق قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل والفعل ليس اسماً للمحل ولا دليلاً عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ من الاكل ولا عموم للمقتضي فيلغو نية الخصوص

السماي ل

وان الكلام الذي بعده سيق لبيان شرطية الاعتق في قوله والفعل ... ح ٥

سبق التنبيه ان هنا تقدم وتاخر ٥

لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنًا اذ المقتضى فيما ورا الملفوظ غير ثابت فيبطل **قوله**
لان النكرة وقعت فى موضع النفى المناسب ان يقول فى موضع الشرط لان
الشرط مثل النفى فى افادة العموم **قوله** فان قلت الخ تقرير السؤال سلمنا انه
لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز
ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على
المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق الشرط
بمنزلة ما لو صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل **قوله**
قلت المصدر الثابت لغةً اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل
توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عامًا فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه
نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو
ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون
للنوع والمرة ايضا ذكر فى الجامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدى حر وينوى
السفر خاصة صدق ديانة وفى ان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع
النفى فيعم ويقبل التخصيص فان قلت انه يحنث باكل كل ماكول ولا معنى للعموم
سوى هذا فالجواب انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قولنا ان اكلت
معناه ان وجد منه ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل **قوله**
بخلاف لا اكل اكلا كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق
المثال المتقدم فى الابتداء بحرف الشرط الآن يقال الشرط كالنفى معنى ولا
حجر فى المثال والحاصل ان النفى انما تعمل فى المنطوق لا فيما يثبت ضمنًا ضرورة
التصحيح **قوله** اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط
ان يكون امرا شرعيا مشكل الخ واجيب بان الصحة الشرعية موقوفة
على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة
على اعتبار الاكول **قوله** الا ان يقال المقتضى هو الذى يثبت لتصحيح
الكلام شرعا او عقلا اقول اما على قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فظاهر
واما على قول من يشترط فالاشكال غير مندفع **قوله** لكن تعذر الوفق اى على
هذا التفسير الخ وقد تقدم الكلام على ذلك **قوله** الا ان دلالته على مصدر
قايم بالموصوف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قايم بالموصوف لا على مصدر
قايم بالوصف والنية انما تعمل فى طلاق هو فعل الزوج وليس بثابت لفظاً

دون الاقرار لان الدلالة فى الفعل على النوع بل على مجرد الماهية مع

بل اقتضاء لتصحيح المنطوق القايم بالمرأة على وجه شرعى لا اختيار لها فى ثبوته
فلا يقبل العموم **قوله** وان التطليق امر شرعى فان قيل الثابت من قبل الزوج
بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متأخرا فكيف يكون ثابتا اقتضاء
والمقتضى مقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت ثلاثا فيقع
نية الثلاث فاجيب بان هذا اللفظ وان كان انشاء شرعا لكنه اخبار لغةً وليس
معنى كونه انشاء فى الشرع انه نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق
بحيث يكون مدلوله الحقيقى ذلك بل معناه انه يتوقف صحة مدلوله اللغوى على
ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع الايقاع بطريق الاقتضاء تصحيحًا
لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت بهذا اللفظ يسمى
انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل
انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع وفيه نظر للقطع
بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا
وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئه
من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة
الرجعية انت طالق الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد
الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت
الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتأمل **قوله** لهم تجزية
الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار وهو ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح
نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص فان قلت قوله طلقتك مثل طلقى
فهل يصح نية الثلاث قلنا لا لانه اخبار يقتضى وجود المخبر به ضرورة ليثبت صدقه
وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له بخلاف طلقى فانه امر لا اثر فى ايجاد
المأمور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه **قوله** واما فى قوله
انت باين الخ جواب سؤال تقديره انكم قلتم ان المصدر الثابت فى التكلم
امر شرعى فيكون ثابتا اقتضاء فلم يصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله
انت باين امر شرعى فينبغى عدم نية الثلاث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر
ههنا وان كان اقتضاء الا انه متنوع فى نفس الحقيقة بقطع الملك دون الحل
والى غليظ يقطعهما معا فى حق الزوج فلا بد من تعيين المراد بالنية اذ لا يمكن
اجتماعهما معا فاذا نوى الكامل ثبت العدد ضمنا لا قصدا ولا يقع نية الثنتين

بيان الاستدلال الفاسد

لانها عدم محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نويا ثبت ما تندفع به الضرورة
وهو الاكل ونفي ما زاد عليه **فصل التخصيص** اعلم ان المص لما فرغ
من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة شرع في بيان
الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج على علمه ايضا لدفع شبه الخصوم
وقدم الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا **قوله** المراد به الخ اي ليس المراد
من العلم ههنا المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء كان
علما اصطلاحيا كزيد وقايم او اسم جنس كالماء وكالذهب بالذهب الحديث
قوله يدل على الخصوص المراد بالخصوص هنا تفرد الحكم بالمنصوص عليه
وهم الش فتي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد
فاطلاق الشارح فيه نظر **قوله** ويقال له مفهوم المخالفة هذا قسم
من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ
الى مفهوم ومنطوق وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة
المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى
الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به ويسمونه دليل الخطاب
وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم
الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة **قوله**
ثبت اي الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة نص ورد في المنطوق
وفي بعض الشروح حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا
بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل
اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة
على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة
النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم
في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت **قوله** فوصفها بالسوم
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم يعني لا يكون له مفهوم لو وقع
سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله عليه السلام
ليس في العوامل والحوامل صدقة **قوله** كقوله عليه السلام الماء من الماء

العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد ١٥

مطلب

الفرق بين المفهوم والمنطوق ٥

رواه

رواه مسلم وابو داود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه
احمد والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من
حديث ابي هريرة **قوله** فهم الانصار عند من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال اكسل الفحل
اي صار ذا كسل كذا في الفايق اذ المراد بالماء الاول في الحديث ماء الاغتسال
وبالماء الثاني ماء المني ويحمل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المني **قوله**
والا يلزم الكفر في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه يلزم في الاول ان غير محمد من الانبياء المتقدمين
ليس رسول الله وهو كفر ومن الثاني ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر
لوجود الباري تعالى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة
وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم
قلنا في لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه القاعدة حاصلة في جميع الصور
قوله وللقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام الخ يمكن ان يجاب بان الاعتقادات
لا يكتفى بها دلالة الالزام ولا يعول عليها بل لا بد من التصريح فالملازمة صحيحة على ان
موجب كلامنا في ان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه ويلزم فيه دلالة ذلك
واما الاستلزام المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال بهذه العبارة وهو انه
انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على وجوده وصحة نبوتهم لكان اولى **قوله**
نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة
والعقرب والفارة والكلب العقور متفق عليه وفي رواية مسلم الحية بدل
العقرب **قوله** وفيه رد لقول عبد الله الثلجي صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة
الرفيعة باعلام الحقيقة الثلجي بالثاء المثلثة والجيم محمد شجاع البغدادي
ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي وصنف التصانيف المعتبرة
وحكيت اقواله وهو الذي فاق فقيه ابي حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه
بالحديث وقال في الجواهر المضيئة الثلجي بفتح الثاء المثلثة وسكون اللام
وآخره جيم محمد بن شجاع هكذا نسبته وصحفه بعضهم بالباء والخاء وهو غلط
قوله على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لم يوجد بهذا اللفظ لكن اخرجه الطحاوي من حديث ابن عبد الله الانصاري
بلفظ العتاق بدلا عن اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال وافاد ابو بكر المعافى

ورودها وانها لا تصح والاوجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدل
عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من حديث
عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلث الطلاق والنكاح والعتاق
فمن قالهن فقد وجبن ولابن عدي في الكامل عن ابي هريرة رفعه ثلث ليس فيهن
لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي اسناده
غالب بن عبد الله وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر رفعه من طلق وهو
لاعب فطلاقه جائز ومن نكح ومن اعتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلي رض
قالا ثلث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رواية
عنها والنذر والعفو عن القصاص **قوله** من هذا القبيل اي ما قاله العلامة
النسفي من الجواب **قوله** لان النص لم يتناوله الخ اي ما وراء المخصوص فيه
ارجاع الضمير الى غير مذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال المرجع يعلم من سياق الكلام
فهو متعقل ذهنا كقوله تعالى ردوه علي **قوله** فكيف يوجب نفيا او اثباتا ٥
تلخيص المعنى ان النص لما لم يتناول ما عدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت
الحكم في غير المنصوص عليه نفيا واثباتا ولك ان تقول نحن لا نثبت الحكم قصدا
بل نثبت ضمنا وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا والجواب انا لا نسلم
انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشيء في ضمن الشيء اذا لم يكن بينهما منافاة
وهي ثابتة بين النفي والاثبات **قوله** فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد فيه علته
النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة
تعظيم المذكور واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون
المسمى اخطر من غيره واسبق الى اللسان لقوله عليه السلام من اعتق شركا له من عبد
فان العبد اسبق الى اللسان من الامة **قوله** فاقيم مقامه كما هو شان احتياطات
الشرع في ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت المئنة فكان هذا القول هنا بموجب
العلة حيث اثبتنا المدعى بعدما سلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق المفيد للحصر
هذا اذا ورد مفهوم اللقب في نصوص الشرع اما اذا ورد في عبارة المصنفين
في العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر
محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه تغفله **قوله** والحكم اذا اضيف
الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص الخ ليس المراد بالوصف
النعت النحوي بل ما يفيد تعليل الاشتراك **قوله** او علق بشرط ويسمى ذلك
عندهم بمفهوم الشرط وقد اختلف العلماء في صحة الاحتجاج بهذين المفهومين

مطلب
يرجع الضمير الى متعقل ذهنا ٥

تعليلات تخصص الذكر

مهم جدا
مفهوم صفة ٥ ٢٠
مفهوم شرط ٥

فذهب

١٧٢

فذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء
والمتكلمين وابو عبيدة اللغوي ومن وافقهم الى صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط
بعض من لا يقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن سريج وابي الحسن البصري وذهب
اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي ٥
والبقالي وبعض المتكلمين **قوله** وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية
الطول الفضل والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة فتى
وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما **قوله** اوجب الحرمة
عند عدم الشرط او الوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة شروط
سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة
مؤمنة وخشية العنت والزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او ملك يمين
لان نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق
عند استجماع هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وسلب صفة
الايمان **قوله** وحاصله الخ فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف
على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى واقدم فالحاقه بها اولى قلت
بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لابتداء الايجاب
لا لاعتراض على الوجوب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الوجود ولا وجب
العدم عند العدم عنده فكان الطلاق اولى **قوله** وان كان قبل وجوب الاداء
لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة وعندنا لا يجوز
التكفير قبل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث
والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب
لكن لا نسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى التعليق
به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرر لان التقدير ان حنث فعلي كفارة
فيمنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للحال **قوله** لان وجوب ادائه لا ينفك عن
نفس وجوبه لان وجوب ادائه اما نفس وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت
الوجوب حيث لا يثبت وجوب وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرط
وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي ومن ثمه
ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع
الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها واجبة لوجود السبب

اي ان النص اذا ورد مقيدا بها كان دليلا على عدم الحكم عند عدمها ٥ والقاسم نح

مطلب
الفتى والفتاة

فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح تعجيل الصلوة قبل دخول الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول ٥

فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل نظر الاثر في حق القضاء ٥

والحنث انه لا يلجأ على الوقت اذ يصح بعد زوال العذر ٥

وليست بواجبة الاداء في البدني بل يطلع الاخر في حق القضاء واما تعلق الوجوب
بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يطابق بالافعال دون الاعيان قوله
لم يدخل على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم وهو الملك لانه لو دخل على السبب
لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما لزم السبب
لزم الحكم وانما جعل داخلا على الحكم فينعقد السبب في الحال ويتأخر الحكم عنه
والحكم مما يحتمل التأخير عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر
مع حصول المقصود بذلك بحيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضى صاحبه
قوله بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات الى اخره ولقائل
ان يقول الاعتاق من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرر من انه اثبات
القوة الحكمية لازالة الرق قوله وفرقه بين المال والبدني باطل اه اى فرق
الشافعي بين المالي والبدني في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض
بصوم المسافر رمضان حال سفره فانه صحيح مسقط للفرض عنه مع انه لم يكن
مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر قوله بخلاف
حقوق العباد اه حاصله ان حقوق العباد تتعلق بالاعيان دون الافعال وحقوق
الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احدهما على الآخر فان قلت لو كان الفعل مقصودا
في الواجب المالي لم يتأدى الزكوة بالنائب كالصلوة واللازم باطل قلت
المقصود حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك بالنائب على ان الانابة
فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها اتعاب
النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل بالنائب قوله وعندنا التعليق
بالشرط لا ينعقد سببا اى للحكم الا عند وجود الشرط وحق حل العبارة المعلق
من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق الذي هو كانت طالق
سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط لان الايجاب كانت طالق
مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جزم اللفظ ولا يصح الا بشرطه وهو الاهلية والمحلية
بان يكون اللافظ به بالغا عاقلا والمرأة في النكاح او العدة ولا يقع الا لحكمه
وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا في محله وهو من يصح العقد عليها
من النساء وههنا اى في الطلاق المعلق بالشرط الذي هو ان دخلت الدار
فقد حال بين الايجاب والمحل فمنعه عن الوصول اليه غير مضاف اليه
اى الى المحل لوجود الحائل [اى الشرط] وبدون الاتصال بالمحل [اى المعلق] لا ينعقد ذلك [اى المعلق] المعلق
سببا موجبا للحكم لان السبب لا يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقيل

وتحجواب في حاشية الزمنية ٥

وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط مع الشرط شيئا واحدا بحيث يكون
انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت [...] من انت طالق
فما لم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة
المبتدا والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كما يقول اهل
العربية ومال اليه الشافعي قوله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بما روى الخ والجواب ان مدار الحديث على الزهري والزهري عمل بخلافه
فدل على نسخه وعدم صحته ولئن صح فهذا محمول على التنجيز والتاويل منقول
عن التعليق فان الزهري حمله على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء على
الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه السلام لرد هذا الكلام لا طلاق
قبل النكاح قوله وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب الخ اعلم ان ائمتنا
رح انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لا الحكم قصدا احترازا عن تراخي الحكم
عن السبب وفيه شئ فان الحكم قد يتراخى عن السبب كما في البيع بشرط
الخيار والتدبير المعلق بالموت قوله في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا
لا بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طلق امرأتي السليطة او اعتق عبدي الصالح
وثمرة الخلاف تظهر في هذا الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذا الثمرة
فثمرة اخرى من موضع الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على الموضع الثاني
لا ثمرة اخرى والكل قريب قوله المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط فان
الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة قوله
قلت الخ تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا ترتب عليه
موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف
تنجيز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان المتكلم في المعلق
يوجد عند التعليق فتراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل
عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وبالجملة المجنون فيه
اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة بالجب والعنة وابائه ابويه عن
الاسلام عند عرضه عليهما اذا اسلمت زوجته كايقاع العتق عليه
عند ذي رحم محرم منه قوله المطلق الخ المطلق هو اللفظ الدال على الماهية
من حيث هي هي من غير ان يكون له دلالة على شئ من اوصاف تلك الماهية
الخارجية عن مفهومها وهو معنى قولهم المطلق هو التعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشائع في جنسه

المطلق ٥

يعني انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذي اخرج عن الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس يتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق مع اصطلاح الاصوليين لان تمثيل العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق قوله يحمل على المقيد يعني انه يقيد المطلق قوله كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة اخرجه الاربعة الا النسائي من طريق سفيان بن حصين عن الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من الابل شاة قوله على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة اخرجه النسائي وابو داود عن سليمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن جده بلفظ في خمس من الابل السائمة شاة قوله فهذه ثمانية اقسام جعلها بعض الشراح اربعة واسقط اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما في السبب والشرط او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا او لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين انتهى ولقائل ان يقول لا وجه لاعتباره النفي قسما برأسه اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبر بطريق الفرض فلا حاجة لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي جريانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار جعل السبب والشرط نوعين قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني اتحاد الحكم والحادثة نفيا من قبيل العام مع الخاص لا من المطلق مع المقيد قوله وقسم منها لا يجب الحمل فيه بالاتفاق ولك ان تقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان الحمل لا يجوز في هذا في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لا يجوز والجواب انه اذا

عدم

عدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز كما تقدم قوله ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل ايضا وذهب اصحابنا الى عدم الحمل قوله والشافعية على وجوبه لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس مستجمع للشرائط قوله وهو ليس على اطلاقه لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لا حمل بالاتفاق مع ان عبارة المص لا تشمله لان قوله وان كانا في حادثتين صادق بتعدد الحكم واتحاده قوله لا مر من اصله وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف لا يقال بهذا تعديته الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن المقيد فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق في حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس ابطال للمقيد المنطوق به فلا يجوز قوله ولا يوجب عدم الطعام وعند عدمه لان التنصيص باسم العدم ليس بقيد لك ان تقول هذا ينافي لما تقدم من ان التنصيص على الشيء باسم العام يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح البعض بالشافعي وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود وايضا لا يتم هذا التعليل للشافعي بالنسبة الى ما مر من اصله ويمكن الجواب بان كون التنصيص باسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابي حامد وابي بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعي فان قلت القائل بالحمل في الحادثتين بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعي لا الشافعي قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم هذا مستدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص الخ قوله واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي ليس بحكم شرعي لتحققه قبل الشرع قوله لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فان في كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك قوله

مطلب الفرق بين المطلق والعام

الطعام

خلل

الا ان يكونا في حكم واحد الخ ان هذا الذي ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا
انما هو على اختيار صاحب الميزان واما على اختيار الفحول فليس هذا
بتقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص بالمشهور وهو قراءة
ابن مسعود رض والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضي نسخ الاول
بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الآخر والزيادة تقتضي نسخ
الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان وبهذا اندفع ما قيل تقييد المطلق
نسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالمتواتر قوله لان الحكم
وهو الصوم الواحد لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه
وقراءة ابن مسعود رض مشهورة لتلقي الامة لها بالقبول حتى جازت
الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر
متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا تزاد بمثلها على النص وان صح
ولهذا لا يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواتر فالمثال
المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروى صم شهرين
متتابعين قوله المتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع
واحد وهنا ليس كذلك فانهما عبارتان واحدهما وجودي وهو التتابع
والآخر عدمي وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم
والملكة وتقابل التضاد المشهورين قوله من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يقصدان
على المتضادين والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب
قوله وفي صدقة الفطر ورد النصان هذا جواب سؤال ورد عليه المسئلة
السابقة وتقريره هلا عملتم بالقراءتين واوجبتم صوم الكفارة متتابعات
ومتفرقا كما عملتم بالحديثين في صدقة الفطر واوجبتموها على المسلم
والكافر وحاصل الجواب ان القراءتين وردتا في حكم واحد يستحيل اتصافه
بوصفين معا فوجب الحمل وزمان الفطر فان احدهما يجعل الراس المسلم
سببا دون الحكم والعمل بالسببين في اثبات حكم واحد ممكن على
سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن
فافترقا فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب
او الشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا حيث قال لا يجري التحالف بينهما حال هلاك السلعة

مطلب
المتضادان ه

اي يجب العمل بهما بكل منهما
بان يكون سبب المطلق
والمقيد سببا ه

تلك

١٧٠٦

قلت نفي التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة النص فان قوله
ترادا يدل على قيامها اذ التراد لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقا
بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر قوله قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبراني والحاكم عن عبد الله
بن ثعلب بن صعير عن ابيه وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رض بلفظ فرض رسول الله
عليه السلام زكوة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير
على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين قوله وللقائل ان يقول فعلى هذا
الخ الجواب انا لا نسلم ان العمل بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة
الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به فالتتابع واجب بالنص المقيد
لا مستحب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين معا بطريق الوجوب
كصدقة الفطر قوله هذا جواب عن الشافعي اي جواب عما قاله بعض
اصحابه ممن حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتدأ بالمنع المجرد كما هو دأب
المناظرة قوله قد يكون علة مثل في الابل السائمة زكاة وقد يكون اتفاقية
نحو جاءني اسود نحو قوله تعالى النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا
طائر يطير بجناحيه فتأمل قوله ولئن سلمنا انه بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب
النفي هذا بناء على قاعدتنا لا على قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرط عنده
يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضر
الخصم بل يثبت به مدعاه قوله لان محل النزاع الخ الشرط في العرف العام
ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه
الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني
ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء نحو ان كان الشمس طالعة فالنهار
موجود او معلولا نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك
نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهره
انه لا يلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه
اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء الملزوم الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد
السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المنافي

شرط
قاعدة مهمة

وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل الظن بالموهوم ولا نزاع فى عدم القطع وللقائل
ان يقول الواقع بسبب آخ غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده
بدونه والكلام فيه قوله ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة ولا تاثير
للعلة فى عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى لان العلة لابتداء الايجاب
لا غير من غير تعرض للنفى عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم
نوع الحكم للشرط الذى هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلى لا حكما
شرعيا بناء على عدم الشرط هذا وللقائل ان يقول انما تقولون بذلك اذا لم يظهر
للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وتحصيل الظن وهو كاف اذ لا قائل
بان الموهوم قطعى وحاصله ان الكلام انما هو فى وصف خاص مقيد لاسم
عام تعلق به الحكم لا فى مطلق الوصف ولا يلزم من عدمه العدم قوله ولان
العدم ليس بحكم شرعى اى عدم اجزاء الغير المقيد فى صورة التقييد ليس حكما
شرعيا فلا يمكن تعديته بالقياس وللقائل ان يقول النفى اذا كان مدلول
اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس ضرورة والقيد
يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره عند الخصم فيكون العدم حكما
شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الفرع على ان للخصم ان يقول المعدى هو
وجوب القيد لا عدم اجزاء غير المقيد فتامل قوله فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد
على مورد النص بمعنى عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير مشروع
على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة
الكافرة لانها لم تشرع كفارة لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه
لانه ساكت عنه و ح فلا يمكن تعديته عدم الجواز الى كفارة الظهار هذا ولا يخفى
ما فى قوله عدم الحكم لعدم القيد فتنبه له قوله ولئن كان اى لئن سلمنا
انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتمسك به فى المقيد على غيره
الذى لم ينص عليه قيد وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما وبين القتل
فى المعنى الذى تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما فى السبب
قوله الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس يعنى عندكم يا ش فعنه
وانما ذكر الغموس مع العمد منعقدة مع الخطاء لكن الغموس فيه تعمد الكذب
وشان المسلم ان لا يحنث فى المنعقدة الا لخطاء او نسيان فناسب
المقابلة قوله وللقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم الخ الجواب
انه لا احد يخالف فى ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطاء والتحقيق

ان يقول

ان يقول التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا اولا فان لم يكن ثابتا
فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قولكم لان الكفارات جنس واحد
على انه لا تفاوت بين كفارتى القتلين عندكم وتساوى الموجب دليل تساوى
الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطاء كذلك
يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس
التى حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشرك وهو امارة التغليظ وان
كان القرآن فى النظم لا يوجب القران فى الحكم للنصوص الواردة
بالتغليظ فى القتل دون غيره قوله على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر
وعد منها القتل يدل على انه ليس باعظم قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر
والكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه فى الاعظمية وغاية
ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه مطلقا ولا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد
معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه روى الخطيب فى كتابه من حديث
ابن عمر رض الكبائر تسع الاشراك بالله تعالى وقتل نفس والفرار عن الزحف
وقذف المحصنة واكل الربوا واكل مال اليتيم والحاد فى المسجد والذى يستسخر
وبكاء الوالدين من العقوق واخرجه البخارى فى الادب المفرد عنه نفسه
موقوفا عليه واخرجه البخارى ومسلم من حديث ابى هريرة رض اجتنبوا
السبع الموبقات الشرك بالله وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق واكل
الربوا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات وللقائل
ان يقول بعد قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل قوله هذا جواب عن نقض
علينا وحاصله ما بالكم حملتم المطلق على المقيد وانتم لا تقولون به ولو فى حادثة
واحدة اذا دخلا فى السبب او الشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم يوجب نفى
الحكم عما عداه متعددة ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق قوله وهو قوله
عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة وهذا الحديث
وان لم يرو بهذا اللفظ للمحدثين فقد روته الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات
فيما يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث على رضى الله عنه
وليس فى العوامل شئ اخرجه ابو داود واخرجه عبد الرزاق مختصرا موقوفا والدار
قطنى والطبرانى من حديث ابن عباس رض ليس فى العوامل صدقة وهو
وان ضعف ابن مصعب فقد اعتضد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر
مرفوعا ليس فى المثيرة صدقة اخرجه الدارقطنى اسناده حسن واخرجه

بالسنة المذكورة ح

عبد الرزاق بالسنة المذكورة موقوفا وهو اصح قوله قلت فح كان المناسب
ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل تصدقها على العوامل
فاكتفى عنها بنفى عنها قوله او نقول المراد فى النسخ ههنا غير المصطلح وهو
ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا بقى السنة
الموقوفة والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به
فسقطت النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا ولا يخفى
ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى العدول عنه مما لا يساعد عليه لا طلاق
الى ما ليس بمتعارف اذ هو تعمية لا يجوز مثلها فى مقام البيان قوله لا قترانه بالصلوة
فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه يقتضى عدم وجوب الزكوة على من
لا تجب عليه الصلوة والصبى لا يجب عليه الصلوة فلا تجب عليه الزكوة على مطلق
الشركة المقتضية للمساواة فى الحكم وذلك ان تقول الزكوة لا تجب على الصبى
عندنا ايضا لعدم وجوب الصلوة لقول ابى بكر رض بحضرة الصحابة وانه لا قائلين
من فرق بين الصلوة والزكوة وهذا لانه اذا وجبت الزكوة دون الصلوة يلزم
التفرقة لا محالة فقد قلنا بالفرق فى الحكم ههنا ومن ثم قال بعض المتاخرين من
الاشياخ نحن لا نقول بالقرآن الا فى هذه الآية والجواب ان عدم الوجوب
على الصبى ثبت بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم
الحديث فدل على نفى الوجوب بادلة اخر عقلية فتفطن لذلك قوله قلنا عطف
الجملة على الجملة لا يوجب الشركة فى اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف
يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار ذات او باعتبار آخر فلا نسلم الاول
لعدم الاشتراك فى المعطوفات بل او لكن وبل مع وجوب العطف ولا نسلم
الثانى ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج
فعليه البيان واقامة البرهان قوله لان الشركة انما وجبت فى الناقصة
لافتقارها الى ما تتم به من الخبر لان الاصل فى الكلام الاستقلال بنفسه
والانفراد بحكمه اذ فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا الضرورة جبر النقصان كما فى الجملة الناقصة بخلاف
التامة قوله اذ لو كان غرضه الشركة فى التعليق لما ذكر الخبر بخلاف ما لو قال
ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط
ايضا لان غرضه تعليق الثلث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة
ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله وعبدى حر فاذا وجد الشرط

معنى به

تطلق

تطلق الاولى ثلاثا والثانية واحدة لا يقال لم لا تشاركها فى الثلاث كما تشاركها
فى التعليق لانا نقول لا تشاركها اذ ذكر خبر الثانية دل على انه لم يقصد مشاركتها
الاولى فى وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة
فى الثلث لا يمكن اذ الطلاق لا يتجزى وتكميله تبيين فى حق كل منهما لغرضه
فى الاولى وهو وقوع الثلاث قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء الخ من جملة التمسكات
الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يختص بسبب مطلق وعندنا مطلقا فلا بد
من تحرير موضع الخلاف لتمييز المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه
المص على اربعة اقسام وذكر ان الخلاف فى القسم الاخير قوله كقول من دعى
الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر الاولى عدم ذكر فقال وكقول الآخر
انك لتغتسل الليلة فى هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة
فعبدى حر قوله او لم يستقل بنفسه فى افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضميمة
غيره مثل نعم وبلى نحو ان يقول الانسان اكان لى عليك كذا فيقول نعم او يقول
ليس عليك كذا فيقول بلى اعلم ان موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفى
او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او لم يقل اقام
زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب
بلى ايجاب ما بعد النفى استفهاما كان او خبرا فاذا قيل فى جواب من قال لم
يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل الآخر ليس لى
عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغى ان لا يكون اقرارا
لانه فى الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك على الف درهم
ولهذا قال لو قيل فى جواب قوله تعالى الست بربكم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير
معناه لست بربنا وهو كفر ولو قال رجل لآخر الست طلقت امرأتك
فقال بلى لا تطلق ولو قال نعم يقع الطلاق كذا فى الخلاصة ولو قال اكان لى عليك
كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكر ولو قال بلى ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل
الا فى النفى هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى فى جنس هذه
المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضى بالمال فى المسئلتين فى الوجهين
تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير فى المنتقى وهكذا فى شرح المقدمة لابن حاجب
قوله يختص العام بسببه اتفاقا اى فى هذه الصور الثلث لانه لما جعل جزاء
تقدمه كان حكما والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم
لما لم يثبت بدون علته لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا

الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء
السبب واجيب بان المراد فيما ذكر سبب النزول مثل بقاء حكم المخافتة في صلوة
النهار والرمل في الحج ورد بمنع الخصوص لبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه
بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت
كالجوائز علامة النبي عليه السلام اي فعل المخافتة والرمل بعد زوال السبب
تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير
معقول المعنى فلا يقال عليه **قوله** واما الثاني فلان كلامه اي المجيب مبني
على كلام الداعي فصار ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه يحتمل الابتداء
لاستقلاله فاذا نواه صدق ديانة وقضاء **قوله** لان الجواب ان جعل عاما
لا يطابق السؤال والمطابقة من شرط الجواب قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة
فممنوعة لمجيء الزيادة في افصح الكلام كقوله تعالى هي عصاي اتوكؤ عليها واهش بها
على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
مع حصول الكفاية بهي عصاي وفي قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه والحل ميتته
في جواب السؤال عن جواز التوضي بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال
وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة **قوله** لان نحو جلس ليس بعام
وكذا اسجد لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل
واقع في الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعاملين لان العام اما ان يكون
لفظا او معنى ولا لفظ وهما في القبيلين **قوله** بسببه لا يحتمل انه قتل
لردة او قتل او فساد او سياسة او زنى بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل
ان يكون وقع للتلاوة او القضاء المتروكة **قوله** لاندفاع الكلام اي في الايجاب
والسلب والاستفهام ونحوها وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم **قوله**
والاشبه في الجواب ان يقال الخ وهذا الكلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح
وانما اخذه بعض الشراح والعبارة الصحيحة ان يقال والعام والمطلق اذا خرج
الخ يختص او يتقيد بسببه وان زاد العام على قدر الجواب يختص بالسبب
قوله لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع
من انواع مال لكل واحد حتى لو اخذ جميع الواجب من نوع منها لا يجزي وذهب
الكرخي من اصحابنا الى مذهبه وقال بانه لا يقتضي اخذ الصدقة من كل
نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد يحصل الامتثال والمختار

او سهو

اعني عبارة المص فيما اذا قيل والعام اذا خرج مخرج الجزاء

المختار عندنا انه ان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف في بحث العام فيكون
المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة
من كل نوع فيتعدد الصدقة لتعدد انواع المال واما ان الصدقة نكرة في سياق
الاثبات فلا تعم فيكون الثابت بها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا
اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة الواحدة من جملتها اذ
الواحدة جزء منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون ممتثلا **قوله**
وعندنا يقتضي الخ اي مقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله
تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع اصبعا واحدا من اصابعه
يده في اذنه لا ان يضع مجموع اصابعه فيها او في غيرها من الاذان القوم وعورض
هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة لان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه
ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين جمع بل هو اسم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع
ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص
ايضا ثمانين وليس كذلك **قوله** وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث
مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمان او اضداد كالقيام فقوله فيكون الامر
بالشيء نهيا عن الاضداد يعني ان كان له اضداد او لوقوع النكرة في موضع النفي
وهو النهي المقتضي اذ النهي معناه النفي **قوله** وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده هذا اذا لم يفت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فات
بفعله يكون حراما كالافطار بالنسبة الى الصوم وكالامر بالصلوة عند ضيق
الوقت **قوله** يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة هذا اذا لم يفوت
عدم الضد المقصود بالنهي وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد
يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المأمور به فلا يلزم ان ترك
المأمور به يكون ضدا له لان الامر متضمن للنهي عنه هذا توجيه ما اختاره المص
وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان يثبت
الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت
به الحرمة **قوله** ويسمى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح من حيث ان كل
واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك ثبت موجب الامر والنهي هنا بقدر ما تندفع
به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضي مذكورا بقدر ما تندفع به
الضرورة وهو صحة الكلام **قوله** فان لم يفوته كان مكروها لا حراما وذلك

فيه بحث لطيف متعلق بانقسام الاحاد الى الاحاد

لان الايجاب بطريق الاقتضا و ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهة لم يجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة فى قوله يقتضى كراهة ضده على الكراهة بالمعنى الاعم من الحرمة وما يترتب عليها ليكون المعنى انه يقتضى كراهة كراهة بلى التحريم ان فات المأمور به بفعل الضد و ان لم يفت به لم يكره تلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذ كل حرام مكروه و لا ينعكس ولا محذور فى تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر الانسب فى العبارة ان يقول لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا قوله فيندفع بهذا الجواب قول صاحب الميزان ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه اذ الكراهة للتحريم قوله لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به هذا الدليل للدفع لا معقول قول صاحب الميزان قوله والمعنى قبيح هنا ليس باعتبار فعل العبد الخ هذا على تقدير التسليم يعنى سلمنا ان ترك الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف يثبت العقوبة لمباشرة فعل مكروه قوله وان لم يفوت كان مكروها هذا اقسيم قوله فاذا مات وكان ينبغى ايلاؤه وذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه العامة فى التحقيق لانهم يقولون بحرمة الضد على فوات المأمور ايضا كما بناه الشيخ يعنى فخر الاسلام فلا يظن الخلاف موهم الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتصاف مثل الصلوة فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخى عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور تحريم الضد لفوات المأمور به فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخى و لم ينكشف لى سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال انما نشاء هذا الاشكال باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما اظهر كلامه ولكن الذى ظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا بركن من الاركان او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة فى المضيق وتارة فى الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع فى الواجب

الثابت ه

كراهة التحريم لم يعاقب عليه

الموسع فى اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء الى ان يسبب فيما يلي ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام فى التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففى الفرض اولى فنى كل شيء يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذى شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة يكون حراما وما لا يكون مفوتا له كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون فى المضيق واخرى فى الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخى انتهى وحاصل بجعله مضافا الى نفس الامر وهو اى الامر لا يصلح لذلك اى لاضافة التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيده فالاولى ما قاله فخر الاسلام لما كان على التراخى لم يجعل كذلك اى لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ فان قيل ما ذكره المص فى المذهب يقتضى ان يكون ضد الامر المطلق مكروها وليس كذلك فان تأخير الزكوة ليس بمكروه فالجواب انا لا نسلم انه ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب ولا شك ان ترك تأخير الزكوة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذاك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضرورية ثابتا مقتضيا فيجوز ان تتخلف عنه حيث لم تكن موضوعة ولا لازمة قوله لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل متفق عليه من حديث ابن عمر رض قوله لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط والقائل ان يقول نحن لا نقول بمفهوم المخالفة فى الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط ويمكن ان يجاب بان هذا ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا فانها محصورة فى مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها فتامل قوله فيثبت سنية لبسها اى يثبت بهذا الامر الضمنى سنية لبسها لانه ادنى ما يقع به الكفاية فلا يتعداه الى ما فوقه عملا بمقتضى الضرورة وللقائل ان يقول لا نسلم ان لبس الازار سنة لانه يستر عورته به وستر العورة فرض وينبغى ان يكون فرضا ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى شيء آخر سنة فيكون لبس الازار واجبا وسنة باعتبارين وان فوته كان واجبا وعند لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس ناسيا او لا وعدم الترك مفوت للنهى عنه اعنى لبس المخيط ضرورة فينبغى ان يكون فرضا

مطلب فى مفهوم المخالفة تمم

قلت هذا مبني على ان الضد يكون وجوديًا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار قوله قلت الخ حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله عليه السلام وقال لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك قوله ولهذا اي ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا للمامور به ويقتضي تحريمه اذا كان مفوتا له قوله لان السجود على مكان نجس غير مقصود للنهي لانه انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر بتطهير الثياب والمكان يقتضي ذلك لان النهي عن ذلك انما ثبت ضرورة الامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت المامور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لامكان ان يعيده على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا مفسدا قوله وقال الساجد على النجس بمنزلة الحامل له لان جبهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بالتصف به منها وما كان متصفا بشيء كان حاملا له فيفوت التطهير عن محل فرض دائم في جميع الصلوة فيكون ضده هو السجود على النجاسة في وقت ما للفرض والحاصل ان ابا يوسف رح جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمامور به كالقعود في الصلوة بالنسبة الى القيام وجعله عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم بوجود المفطر في جزء من وقت كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء ما من صلوته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتامل

فصل المشروعات لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان شرعية المشروعات لترتبها عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقا مسلوكا يسلكونه قوله عزيمة بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعرب

المشروعات

الشارع سان

مثل ذلك

مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط قوله وبالرفع خبر مبتدا محذوف او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب ايضا اما على المفعولية بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه محل الخبر والجملة العزيمة اي فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهي في التوكيد ولذا كان لفظها موضوعا في اللغة للرقية لتحقق القصد المتوكد فيها من الراقي وسميت جماعة من الرسل باولي العزم لوكادة قصدهم في اظهار الحق قال الله تعالى واصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل خصوا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولوا العزم اذ لم يبعث الله تعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأي وافر فمن على الاولى للتبعيض وعلى الثاني للبيان قوله بيان لا صالتها لا انه قيد في التعريف لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون قيدا ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف وهو خاسر والجواب ان المراد اذ ليس بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل بل هو بيان وتفسير الاصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق بالعوارض ومع يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المغير لا الى المفسر قوله خرج الندب والكراهة عن العزيمة لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الآثم الحرام للعذر وعلى هذا التفسير يكون المشروعات ثلثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على تفسير المص فالانحصار في النوعين ظاهر لان الكراهة والندب داخلان في العزيمة قوله والثاني لا يخ اما ان يعاقب بتركه اولى قال بعض الشراح والثاني لا يخ من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا او لا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذي له بدل قوله الحرام داخل في الفرض وفي الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه تحريما داخل في الواجب لان تركه ثبت بظني وتنزيها داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تامل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة كما عرف في موضعه قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان الدليل مقطوعا به فهو فرض كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر

مطلب عزيمة رخصة

فرض

وان كان لدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج
وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا بأس به والحاصل
ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة
قيل والاولى فيه ان يقال فعل المكلف لا يخ من ان يترجح جانب الوجود فيه
او جانب العدم او لا يترجح شيء منهما والاول ان كفر جاحده ففرض اولا
فان عوقب بتركه فواجب اولا فان واظب عليه النبي عليه السلام ظاهرا
فسنة اولا فهو مندوب ونفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه فحرام
اولا فمكروه واما الثالث فمباح وللقائل ان يقول ترك الفرض لا يعفى عنه
فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه
فواجب **قوله** فريضة بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية
بفعل محذوف **قوله** وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ينبغي ان تقيد الزيادة
باللزوم فيقال ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما
وكقراءة الفاتحة والسورة وللقائل ان يقول يشكل على هذا قول ابي يوسف
فانه زاد فرض التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم
وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة
المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف
يقول المراد بنفي الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي عليه السلام
بين لنا الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تامل
لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الا مظنونا
لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعي الشهرة في حديث
التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي لا يقال تلقي العلماء بالقبول
والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمدا لم يعملا به على وجه اللزوم كابي
يوسف على ان كثيرا من اخبار الاحاد تلقتها العلماء بالقبول والعمل قال
بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابي يوسف على الفرض العملي وهو الواجب
فيرتفع الخلاف انتهى وفيه نظر لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العملي
بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف النهي الواجب المصطلح **قوله** وهذا التعريف
ليس بمانع عن دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول
اغيار المعرف والجواب انا لا نسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت
اي لزمه وانما ترك لدلالة اللفظ على ان الفرض لا يكون الا لازما ولا يستقض

التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه
ولكن لم يلزم لزوم هذا وللقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع
لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلوة بفعل المصلي و
كالتعديل في الاركان وكمسح ربع الرأس وكالترتيب بين الفوائت وكا
لوتر ونحوها ويمكن ان يقال ان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق
الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى في تعريف الفرض ان يقال ما يفوت
الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادي واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادي
والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع
الى ظن المجتهد بترجيح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما يثبت الفرض الاجتهادي
باخبار الاحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شيء لان العبرة للمبين لا للمبين
ومن ثمة قال بعض المحققين الفرض العملي قسم من الواجب لان الواجب على نوعين
فرض عملي وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك
كالفاتحة **قوله** تاركه كليا اي تركا كليا يعني دائما وفيه اشارة الى انه لو تركه
تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تامل **قوله** كالايمان وهو الاذعان والقبول
المدلول الشهادتين مع التلفظ بهما وان ما قال جمهور المحققين ان التلفظ
بهما شرط له لا شطر **قوله** وحكمه اي حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذي هو
الفريضة فتعبير الشارح باعتبار ما يرجع اليه كان الفريضة والفرض بمعنى واحد
كالشريعة والشرع **قوله** يجب اعتقاده حقيقته لثبوته بدليل مقطوع
وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل
القطعي **قوله** اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم بل لا بد من الاذعان والقبول
لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم
ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفي بعض الشروح علما بالعقل
وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالي انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد
قوله وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل
قوله حتى يكفر جاحده بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي في
الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبطه ليبين انه
من باب الافعال لا من باب التفعيل فانه بفتح الكاف فيحترز به من يكفر فيكون
المقصود انما هو ضبط الكاف لاختلافهما في البابين اما الياء فهي مضمومة فيهما
ويعلم ضبطها من قوله ينسب الى الكفر فتامل والحاصل انه من الكفر اذا دعاه

الفرضية والفرض بمعنى واحد كالشريعة والشرع صح

لفظ يكفر

كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما لا يكفر واهل قبلتك فغير ثابت رواية
وان كان جائز اللغة هذا وانما ينسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق
والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر **قوله** ويفسق بضم اليآء
وتشديد السين المهملة اى ينسب الى الفسق تاركه اى تارك العمل به
من غير عذر واستخفاف اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب
المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان
الاستخفاف بالشرايع كفر **قوله** وواجب بالرفع والنصب عطفا على فريضة
على الوجهين وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة اى شبهة العدم هذا التعريف يشمل
الفرض الاجتهادى والسنة ايضا لثبوت الشبهة فى دليلها فلا يكون مانعا
والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظنى يقرب من القطعى فيخرج السنة لكن الفرض
الاجتهادى يبقى داخلا ثم الواجب فى اللغة هو الساقط ماخوذ من الوجبة
وهى السقوط سمى به لانه ساقط عن العلم اليقينى ملحق بالعدم وان كان
فى الحيثيات العمل ثابتا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتحمله
باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعى
فكانا تحملناه عن اختيار او المضطرب ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب
سمى به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل فمن حيث انه يأثم بتركه علما
شبيه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنفل وفى الشرح اسم
لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة
الفطر والاضحية والطهارة فى الطواف **قوله** وحكمه اللزوم علما فيجب
اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لانه على الفرض على وجه يلزم من تركه
الفساد وعلى الواجب ليس كذلك بل تركه ملزم النقصان فالاولى ان يقال
وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض **قوله** لا علما على اليقين اى لا يجب
اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى
على الدليل اليقينى حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله**
ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد واعلم ان ترك العمل بالواجب
على ثلثة اقسام اما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا
او تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول ففى القسم الاول يجب تضليله
لان رد خبر الواحد بدعة وفى الثانى لا يضلل ولا يفسق لان التأويل من سيرة
السلف والخلف فى النصوص عند التعارض وفى القسم الثالث يفسق

وابدة

وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث وقوله فاقرؤوا ما تيسر وقوله الطواف بالبيت صلاة وقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله ثم صل فانك لم تصل

ولا يضلل

ولا يضلل هذا هو المذكور فى عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح
وما ذكر ههنا يشير الى تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون
مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه
وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون
استخفافا باخبار الاحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل
بخبر الواحد ثابت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا وبدون
الاستخفاف والتأويل يكون فاسقا كذا فى التحقيق قال بعض المحققين
الصحيح ما ذكره المص وصاحب التقويم والا لما بقى فرق بين رد خبر الواحد والخبر
المشهور واظن ان الخلاف فى القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق
فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب الكبيرة لا يفسقه
لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعى وهذا ليس كذلك ومن فسره
بالخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه
فتأمل **قوله** واما متأولا بكسر الهمزة وقد يتكلف بالفتح بالفتح على ان يكون
الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابقى الخبر
على نصبه **قوله** او مخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او رواية
مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به
محمول على غير الوجوب بقرينة كذا **قوله** قلت هذا حكم على الغالب الخ اجيب ايضا
بانه يجوز ان يكون التفسيق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المص فاما
رد العام المخصوص والمأول فلا يوجبه لاختلاف العلماء فى حجيته ورد الخبر
المشهور يوجب التضليل كما بينه فى موضعه فلهذا لم يذكره ههنا **قوله** جعل
الشافعى الفرض والواجب مترادفين الخ لا نزاع للشافعى فى تفاوت مفهومى
الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب
وما ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول كافر
دون الثانى وتارك العمل بالاول متأولا فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض
والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد
وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى
وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح بعد فهم المعانى على ما صرح به الغزالى
ومن هنا قال بعض المحققين لا خلاف فى المعنى فان الافتراض الذى ثبوته ظنى
ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذى نقول به غاية الامر ان الفرض

في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب من خبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض
في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعاً انه مقدر علينا
والواجب ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف
ان المناسبة معنا لا معهم على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحاً
ولهذا اضطروا الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض
والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت
بظني اطلاق شايع مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان
فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم الزكوة واجبة والحج واجب
ولا يخفى مناسبة الاستعمال مما مر فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة
والمجاز على ما هو فرض علماً وعملاً على ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون
الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة **قوله** وسنة بالرفع والنصب
بالعطف على فريضة او واجب على ما مر **قوله** او السنة هي الطريقة المسلوكة
في السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وفي الشريعة اسم
للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ولقائل
ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة
المسلوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام **قوله**
وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها الا انا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله
شفاعتي والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام
متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
لانه عليه السلام تركها احيانا والذي يظهر انما ذكره شمس الائمة كما ذكره فخر الاسلام
وغيره مناسب ايضا لان سنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لا ينفك
من طلب ما على انه توقف لفظي لا في المناقشة فيه **قوله** استثناء منقطع لان هذه
المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يورد هاني اقسام السنة
المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب
والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك عند الاطلاق كقول الراوي السنة كذا
وكذا وهذا سنة وهذا هو السنة **قوله** تقع على سنة رسول الله عليه السلام وغيره

مطلب

سنة ٥

آد بيرحه

من الصحابة

من الصحابة رض ولا ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي وكثير من اصحابنا مطلق طريقة النبي
عليه السلام لا غير وانما يطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين ٥
والحاصل انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي عليه السلام
كما يطلق على طريقته وانما النزاع في اطلاق الراوي لفظ السنة على ماذا يحمل عليه
وما ذكروه لا اطلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم واطلاق المطلق
وانما المعرفة في ذلك العرف الشرعي وهو خاص بصرف الى سنة عليه السلام كما ان
العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى ورسوله عليه السلام دون
غيرهما وهذا هو الظاهر وفاقاً لصاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على ان
الشافعي لا يرى تقليد الصحابة فلا يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالمجاز فيتعين
الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب متقدم على القياس فيكون طريقهم
متبوعة كطريقة النبي عليه السلام فلم يدل الاطلاق على انها طريقة الرسول بل التعيين
بالقرائن هذا وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة ومنه ما روي عن ابي حنيفة رحمه
الله ان الوتر سنة وما روي عن محمد رحمه الله عيدان اجتمعا في يوم احدهما
فرض والآخر سنة اراد واجب بالسنة قال ذلك حين وقع العيد في يوم الجمعة
قوله سنة الهدى وهي ما كانت اقامتها لتكميل الهدى الدين وحكم هذه السنة
ان تاركها يستوجب اساءة او كراهة والاساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة
اخش من الاساءة هذا ان لم يصر على الترك فان اصر كان ضالا وفي بعض كتب الاصول
وتركها ضلال والعلماء اراد به الاصرار على الترك والاعلوم ان يكون مرتبة السنة فوق
مرتبة الواجب **قوله** او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها انما سمي جزاء السيئة في الآية سيئة للمشاكلة
وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق النص على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا
فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن
ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزاء السيئة سيئة **قوله** حتى قال
محمد رح الخ وقال ابو يوسف رحمه المقاتلة بالسلاح انما هي عند ترك الفرائض
والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها لنظهر الفرق بين الواجب
وغيره وجه قول محمد ان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين
فيقاتلون على ذلك وزوائد قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفا على سنة
الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد **قوله**

مطلب إذا اطلق السنة يراد سنة النبي عليه السلام ٥

نعم ان رجوع الى انها سنة في التقدير

مطلب سنة هدى

مطلب المشاكلة مجاز

مطلب سنة زوائد

كتطويل الركوع والسجود ولك ان تقول الفرض في الركوع والسجود مجرد
الانحناء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلث
تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلها ما زاد على قدر المسنون
قوله وتاركها لا يستوجب اساءة لانه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة
البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع **قوله**
ونفل بالرفع عطف على فريضة او على سنة ويجوز فيه النصب ان نصب
ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل في اللغة الزيادة على المقصود ومنه سميت
الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله وفي الاصطلاح
ما كان زائدا على العبادات المشروعة على الانواع السابقة من الفرض والواجب
والسنة **قوله** وانت ترى انه عرفه بحكمه معنى والتعريف بالحكم يلزم منه الدور
وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد الذي هو الحكم هنا
فتوقف الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حكما فيكون دورا
مصرحا وهو ح والحق انه لا دور لان المتوقف على الحكم التصور بوجه ما والمتوقف
على الحد التصور بالكنه ومع اختلاف جهة التوقف لا دور **قوله** وعرفه بعضهم بانه
العبادة المشروعة لنا لا علينا فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني
خرجت السنة لان علينا احياءها وفيه نظر لان ما من عبادة الا وهي لنا وان
كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك
شيء منها وما يحصل على ترك بعضها من الملام والاثم فبامر عرضي لا ذاتي ولئن سلم
فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا **قوله** صوم الخ يصدق حكم النفل لانه
لا يذم تاركه **قوله** والزوائد على ركعتين للمسافر نفل لاجل انه يثاب على فعله فيه
نظر فان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا
غير ان الاشتغال به قبل كمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض
قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتأخير السلام كذا في شرح المغني
قوله الزيادة على الآيات الثلث في القراءة في الصلوة وكذا على الآية على قول
الامام يقع فرضا مع ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة
على الثلاث والآية **قوله** كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة
فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين
على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها لا يحنث

وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض المحضة وايضا اذا تماثل يثاب بثواب
الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل
في الثواب وان كان الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان
ما لزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر ويمكن ان يجاب
عنه بان وصفه بالفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتأمل
وقوله قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشروع
وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان ما بالذات لا يتغير
حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير
فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل ينقلب فرضا
واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يأت فلم
تركه تحقيقا لمعنى النفل وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا
لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب
على تركه لانا لا نسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع **قوله** ان ما اداه
انما اداه اي الجزء الذي اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة لله تعالى حقا
له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالاتلاف حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى
عن البطلان الا بالزام الباقي اذ لا صحة له بدونه لان كل واحدة بتمامها يتحقق
الثواب فان قيل صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدم على صحة المتأخر ايضا لزم الدور
قلت هو دور معية كما في المتضايفين فلا يضر الا ان يقال هو دور التقدم ولئن سلم
فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة
لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية
عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا
لا يبقى فضلا عن وصف الصحة والعبادة فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية
حيث يثبت بالنص والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان
فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى
عبادة اجيب بان الموت منهي عنه لمبطل فجعل هذا القدر بمنزلة تمام عبادة للدلالة
الدالة على كونه عبادة كقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
الآية فان قيل ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا
فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى

لان حقيقته الشيء لا تتغير ة

حتى لا يمنع صوم النفل عند كم صحة
الحلوة وبما حل الافطار بعذر
الضيافة فعلم انه لم يكن واجبا
بعد الشروع واذا كان كذلك
كان مخيرا الا انه
ة

ثم بعد كل الموت تقدر وقطع اجره
على الله تعالى اي يثبت ذلك
عند الله تعالى الثبوت الامر
الواجب ة

من الكس اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وايضا المؤدى قائم حكما والباقى معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم قوله ولئلا يلزم علة اخرى لكون المؤدى عبادة وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشئ الواحد من منافيه وذلك لانه اذا اتم الباقى كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المؤدى الذى قبل ليس بعبادة لزم تركب الصلوة الواحدة من العبادة ومن منافيها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة قوله وانما يلزم الباقى هذا دفع لما اورده السائل على الترديد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المردود من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه قوله قال انه تق الخ دليل آخر لقيل على الزام الباقى ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الباقى لكونه شرطا لبقاء المؤدى عبادة قوله فجعل كل جزء مقدم عليه شرطا الخ فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقب عبادة فقلنا بالزام الباقى عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا التحقيق بهذا الموضع قوله الامتناع عن اداء الباقى لا يكون ابطالا للمؤدى هذا ورد على قوله وجب صيانته وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقى قوله فلا يعتبر هذا الابطال الضمنى فى حق الاثم فكذلك فيما نحن فيه قوله كما فى صلى الظهر لا يحل له ابطالها لانعدام شرط تبايناها على وصف العبادة قوله قلت الخ الامتناع عنه ابطال لانه اتى بانيا قبض العبادة فرت الاجزاء المنعقدة قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مامور بنقضه بالذهاب اليها لانه مامور باداء الجمعة حتما منهى اداء الظهر بخلاف الظهر فانه رخص له تركها قوله ثم لما وجب لصيانة الخ الى النص الحاصل ان المنذور صار حقا لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا مما صار فعلا لله تعالى وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تسمية فلا يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا فى صورة الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يغتفر فى الابتداء بهذا ولقائل

حل شريف

وقيل يلزم ان يكون العبادة ههنا ...

حل شريف

ان يقول

ان يقول لا نسلم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتى يلزم فى الاول دون الثانى ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشروع وجد فى معه دون القول قوله وخصته بسكون الخاء الجيم والرفع عطفا على عزيمة ويتأتى فيهما من اوجه الاعراب ما يتأتى فى عزيمة وهو فى اللغة اليسر والسهولة وفى الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير من عسر الى يسر فيها وتحقيقه وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم وفى كل نظر قوله ويقال فى وجه الحصر وقيل فى وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الآخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا اصلا بالجملة فهو الاتم والا فهو النوع الآخر قوله وللقائل ان يقول الجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم ذلك فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وهو فى الواجب اقوى واشد من الممكن حقيقة اذ القائل لتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها ووجه كل من الاحتمالين فى حقه ظاهر قوله والتسمية يوصف بالمناسبة وانما كان انسب الخ قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة فى التسمية منزلة الاقدام ولما شاهدت فيها ما تعجبت قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الى اجزائه تقسيم الكلى الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها اقساما كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهق والصاهل اليه يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحمار وخاصته صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكلى الى اجزائه من الخشب والمسمار والنوار وخاصته صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام وشرطه لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للمسمار ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤلف منها قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اى سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز وح يكون من تقسيم الكلى الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو خوب فى الجملة ولا يخفى على متأمل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا يخرج من احد القسمين وهذا ليس احدهما قوله كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم وهو قد قسم ثم عرف لكون ماهيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى تعريف واحد لان الحد مبين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفتان فى الماهية لا يتساويان فى جميع الاجزاء فلا يجتمعان فى حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب فى المستثنى حيث قسمه الى متصل

ما يتغير عنه

تقسيم الكلي الى الجزئيات

تقسيم الشيء ثم تعريفه

وكان قول صاحب التلخيص في تعريف الفصاحة والبلاغة الخ

ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفان اذ احدهما الخروج والآخر غير الخروج وفيه شئ لانه يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام بان يقال في المستثنى هو المذكور بعد الا الخ قوله المراد في الاستباحة ان يعامل معاملة المباح بفعل الحرام في سقوط المؤاخذة وهو ان لايكون المباشر مؤاخذا لان المحرم وحكمه قايمان فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ماقيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد قوله ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة ثبتت الاباحة وانتفت الحرمة فكيف يكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة من لوازم الحرمة حتى تنتفي الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو او شفاعة لا تسمى مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جزئين حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبحه ويستوي الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته قوله ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت اكمل لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك وذلك ان نقول اذا كان المحرم حكمه قائمين فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تتحقق الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح بالنص الاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل المحرم راجح على المبيح في العزائم دون الرخصة فتنبه لذلك قوله الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من اظهار الصلابة في الدين واعزازه حتى لو قتل على ذلك كان ماجورا الا ان يكون مريضا او مسافرا فانه يتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل كان آثما فان الله تعالى قد اباح المفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلفا النفس بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا وقائل ان يقول الرخصة لا تطلق عليها اباحة كما مر وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وليس هذا كذلك قوله وتناول المضطر مال الغير حاصله ان في التناول ملكها مال الغير حالة المخمصة ليدفع الهلاك

عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان تحصيلا للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف مالم يتناوله حتى يهلك فانه يفوت حقه من كل وجه وفوات احدهما وبقاء الآخر كان بقاؤهما اولى واوسع مصلحة من فوات احدهما وبقاء الكفر لكنه اذا صبر واثر حق اخيه على نفسه فيكون ماجورا لدخوله في المؤثرين على انفسهم قوله وهو وجوب اداء الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الايصاء بالفدية لو حصل به الموت قبل بلوغ العدة فاذن يكون العزيمة هنا اولى حالا من العزيمة في المكره على الافطار لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة كانت او شبهة بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن صفة الرخصة الى مجازها بخلاف الرخصة ثمه فانها مقرونة بالحرمة القائمة السالمة عن المبيح والحاصل ان مراتب الرخص بحسب مراتب عزائمها فلما كانت الرخصة الاولى مبنية على عزيمة من كل وجه كانت هي ايضا رخصة من وجه قوله لكمال سببه اي فعل العزيمة حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا هذا وللقائل ان يقول لا نسلم ان وجوب الاداء حكم السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما يثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولكن سلمنا انه حكمه باعتبار اقتضائه لا ان وجوب الاداء على نفس الوجوب فانتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام يتناول المسافر وغيره بوجوب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا او على سفر خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء الجواز انتفاء الوجوب الضمني عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عند الشافعي ايضا بلا خلاف ورواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه اختلاف الخلاف وكذا اثبت صاحب الكشف ورواية عنه فلا يستقيم هذا الحق لمانع المثبتين مع زيادة العلم دون الباقين وان كانوا اتباعه لاحتمال كونه قولا مرجوحا عنه قد سوس حتى انعدم اساسه لانا نقول بل يعتمد ما استقر عليه الحال من عدم الخلاف ويكفي مونة الاستدلال وان كان في ذكر فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في ثاني الحال قوله وتردد في الرخصة دليل ثان على ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يرفقه بالافطار حال صوم الكافة يكلف القيام حالة انقطاع

وفيه من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفي العزيمة وان تكلف الصوم حالة
ان وجدت المشقة فقد تشرف بموافقة الناس في الافطار لان في الانفراد
بالصوم دون ساير الناس من المشقة فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة
من وجه خصوصًا اذا عدمت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال
لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن هنا
ظهر ورد ما قيل من ان العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى للقاء الحق وهنا
ليس كذلك فهلا لم يكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتاخر حكمها لما انجبر
باعطائها معنى الرخصة من وجه تكملة فكانت كالقسم الاول **قوله** الا ان
يضعفه الصوم الخ لقائل ان يقول كان الواجب ان يكون العزيمة اولى مطلقا
لان النفس عدوة الله بدليل عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقتل
عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية
الصوم لارتياض النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان به على وجه يؤدي
الى انتفائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعادات بينها عما تشتهيه
لا بقتلها اخر ابين النفس المؤمنة والكافرة **قوله** واما اتم نوعي المجاز
وهو ابعدهما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة **قوله** والاغلال وهي
المواثيق اللازمة الخ والظاهر ان المراد بهما شئ واحد وهو ما ذكر في التكاليف
الشاقة الثقيلة **قوله** لم يجب علينا اي لم يكن مشروعة في ملتنا ولكن
لما كانت واجبة على من قبلنا كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان ما
شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية
شبيها بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع غير ناسخ لولا رفعه لم يسقط
عنا في شريعتنا الوجد في التكليف به مشقة عظيمة فهو في كمال الاعتناء
بكرامة هذا النبي عليه السلام حيث ابتدات شريعته بالتكليف قبل العنا
قوله من حيث انه سقط في محل الرخصة الخ فان قلت اذا كان هذا النوع له
شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي ان تقوم
على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون ابتداء تحقيق
الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبهة من مجانستها من كل وجه قلت ولكن روعي
في ذلك السلم باخر وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت
الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتدأ بها بما ليس فيه شبهة تجرد به عن حقيقة ثم
قوبل بما فيه شبهة تجرده من حقيقة الرخصة بما في شبهة تجرده عن مجازيته

محل شريف

لارتياض الخ

مطلب النفس مؤمنة وكافرة

الرخصة

الرخصة **قوله** ويمكن ان يوجه كلامه الخ حاصله النوع الرابع اسقاط ما سقط مع كونه
مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقط الشرع معناه ترك ما اسقط والذي
اسقط الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المص كالقصر اشارة الى ترك
ما اسقط الشرع المقدرة ولا يخفى ما في ذلك من التكلف **قوله** اعلم ان قصر
الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا اي ليست رخصة حقيقة بل
عزيمة حتى قلنا ان ظهره كفجره وليس الاكمال لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على راس
الركعتين الاوليين ومكروه غير مفسد ان قعد لخلط النفل بالفرض قبل التمام
في الاول وبعده في الثاني **قوله** وقال الشافعي رخصة حقيقة اي رخصة فيه
والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت تقضى اربعا سواء قضى في السفر او في
الحضر وفي القول تقضى في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى ليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الاية
شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح للاباحة
دون الوجوب فكان المسافر مخيرا بين الاتمام والاكمال واما ما روي انه عليه
السلام روي عن ابن ربيعة الوالي قال سالت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة
ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل ما اشكل عليك
فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم وابن حبان فاقبلوا رخصة واسم الاشارة راجع
الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر واشكال الامر
عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وانه انما سال لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز
ان يكون بناء على اعتقاده استحباب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من
التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم
الشرط **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الزيادة
فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اي اعملوا به واعتقدوه
كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها وعمل بها والمراد بما لا يحتمل التمليك
ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضا
حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت سقط الدين ولو
قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره

لكونه العلم الخ

لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك فباعتبار معنى التمليك يقبل الرد باعتبار معنى والاسقاط لا يتوقف على القبول فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر عزيمة في حق المسافر عندنا ويؤيده حديث عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر متفق عليه وحديث ابن عباس رض فرضت الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رض صلوة السفر ركعتان والاضحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد عليه السلام اخرجه النسائي وابن ماجه وابن حبان قلت انما اطلقنا الرخصة على صلوة المسافر للمشابهة الصورية فانه اذا نظر على ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طار عليه وسمع قوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله عليه السلام حين قيل له نقصر الصلوة ونحن امنون صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث انس بن مالك الكعبي ان الله تعالى وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلوة اخرجه الاربعة واحمد وقول عائشة رض يا رسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت اخرجه البخاري والنسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ ان النبي عليه السلام كان يقصر في السفر ويتم ويصوم ويفطر ظن صحة ما ذهب اليه الشافعي من صحة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان بالركعتين رخصة بجزيه عن الاتيان بالاربع فعلنا بحقيقة ما ذكرته من الادلة لعدم احتمالها التأويل وقلنا بان صلوة المسافر مبقاة على اصل شرعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التأويل والترجيح الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلوة الاصل وهي الحضر لكن لم يشرع في صلوة السفر تحقيقا لعدم الشروعية اصلا فعلنا فيما لا يحتمل التأويل وهو ما ذكرته من الادلة وفيما لا يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين قوله والجواب في نفي لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قالوا لكنهم لما كانوا الفوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفي عنهم الجناح لتطييب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان

وصار هذا

وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بينهما ركنا بالاجماع لم من الدلائل غيره ولئن سلمنا ان لفظ لا جناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان الاباحة تثبت به الوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر في الاية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلوة وانما حملنا على قصر الاحوال توفيقا بين قول الرسول والاية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط في الاية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة اللهم الا ان يقال انا حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عائشة ودعوى الشهرة يكفي الاثبات لتلقي الائمة له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في هذه الاشياء ثلثة اوجه لانه اما تكلم بالباقي بعد الثنيا فيكون المعنى حرمت عليكم هذه الاشياء حالة الاختيار لا حالة الضرورة فيكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما من الاثبات والنفي فيكون المنفي دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لان الاستثناء اما ان يكون مفرغا عن الحظر فافاد اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عايد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون فصل لكم الاشياء التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام لا ما المعنى من قوله ما حرم عليكم فيكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان قوله انه استثناء من الغضب اي لا من المظطر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه الغضب والعذاب ولا يلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال في الكشاف وقد جوز وان يكون من كفر بالله شرطا مبتداء

مغفرته

محذوف الوجوب لان جواب من شرح دال عليه فكانه قيل من كفر بالله فعليهم
غضب الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجها آخر وهو انه استثناء من كلام
سابق وحاصل معناه انما يفترى الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكره
فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة
قوله ولان اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضى
سببية الذنب وهى تستدعى قيام الحرمة والمؤاخذة الا انه رفع المؤاخذة
رحمة من الله تعالى على عباده كما فى الاكراه على الكفر قوله وفائدة الخلاف تظهر
فى شيئين احدهما انه لو حلف لا ياكل حراما فاكل ميتة او شرب خمرا حالة
الاضطرار حنث عندهم ولا يحنث عندنا والثانى انه لو صبر عن التناول
من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك اثم عندنا ولا ياثم عندهم فهى
عندهم رخصة حقيقية لما فى مقابلتها من العزيمة المشروعة وهى الانكفاف
عن الحرمة القائمة وعندنا هى رخصة مجاز اذ ليس فى مقابلتها عزيمة مشروعة
اذ لا حرمة ليتصور الانكفاف عنها لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط
وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف
على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض
بفوات الكل لان فى فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب صيانته
فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك
مؤديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيعا نفسه بالقائه الى التهلكة بلا
ضرورة فكان آثما قوله والجواب الخ فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت
الزائد على قدر الحاجة وفيه شىء فان معنى الآية من دعته الضرورة الى تناول شىء
من هذه المحرمات المذكورة فى مجاعة غير مائل الى اثم وهو ان ياكل فوق ما يسد
الرمق فان الله تعالى غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه
فى الرخصة لهم فى ذلك كذا قال ابن عباس للتناول ح فالمغفرة انما هى
من القدر الذى يسد به الرمق لا الزائد عليه فتامل قوله وسقوط غسل
الرجلين فى مدة المسح اى علم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متخففا فى مدة
المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا
فى الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا عن سراية الحدث
الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن
بقى اصل السبب موجبا فى الجملة نظرا الى حالة عدم الخف فكانت رخصة المسح

اى الصورة المنحصرة فيها الاشياء المحرمة
والنفس والعقل وذلك عند فوات النفس والعقل يفوت كل
اى الشئ لان الاختلال بكبرها وان كان
ما عند ثبوتها والاختلال الذى هو الروح
النفس الناطقة التى هى الروح
ح

٢٨٧
مطلب
رخصة اسقاط رخصة ترفيه
لا يتصور العزيمة

بذلك رخصة اسقاط ولكن اتى بالعزيمة بعد ما رأى جواز المسح كان اولى لانه
اسبق فان قلت فاذن يجوز عن ان يكون الرخصة اسقاطا لان رخصة
الاسقاط لا يكون العزيمة مشروعة معها كالقصر ويكون رخصة الترفيه قلت
قيل العزيمة انما لم تبق مشروعة ما دام متخففا فاذا انزع صارت مشروعة
والفوات انما هو باعتبار النزع والمفصل بهذا ولكن عد هذه الرخصة من
رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرح به فى عامة الكتب من انه اذا خاض الماء
فدخل الماء خفيه فانغسل اكثر قدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل
رجليه داخل الخفين من غير نزع اجزأه ذلك عن الغسل حتى لا يلزمه النزع
والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل
مسحه وللزم بطلان هذا الغسل بمضى المدة وللزم النزع بعد وقوع الغسل
غير معتد به وفيه شىء لانه ذكر فى الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح
على الخفين لم يجز والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هى رخصة ترفيه
لا رخصة اسقاط ولا يضر فى ذلك عدهم لها فى رخصة الاسقاط لجواز ان يكون
ذلك مجازا باعتبار الصورة لا حقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل
النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام شبهة وهو
انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث فى الجملة نظرا
اليه فى غير حالة لبس الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابس الخف وهو الاشبه
كما مر فى فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من نزعها ويسمى مع ذلك
رخصة اسقاط توجه الخطاب اليه بالغسل واعتباره منه اذا اتى به كما عرف
فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى بها
حيث تصح منه ويكون مسقطة لفرض الوقت والظهر والله اعلم فصل
فى الامر والنهى لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها الكلام وانما
اخرها عنها وان كان متقدمة للوجود عليها لانها علامات لها ورعاية العلامة
اهتم فى التقديم من العلامة او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام اولاها
بالشبه بها وهو الاسباب قوله ولها اسباب اختلف العلماء هل للاحكام
المشروعة اسباب ام لا فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة
المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفى مطلقا وذهب جمهور الاشعرية
الى الاثبات فى العقوبات وحقوق العباد والى النفى فى العبادات ومما
يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة كلا وعلى

لانه موصل اليه ودليل عليه لانه يدل على وجود صانع له لان الحادث لا يمكن ان يوجد بدون محدث وصانع لان الحادث لا يمكن ان يكون
وجوده من ذاته اذ لو كان وجوده من ذاته لما كان حادثا واذا لم يكن ان يكون وجوده من ذاته يكون من غيره بالضرورة فدل حدوثه على ان له صانعا
دل على وجوب الايمان به لان التصديق بوجود من هو موجود بدليل قطعي واجب عند العقل بلا شك ولا شبهة وكما دل عليه انه له صانعا
دل على ان الصانع حكيم قادر مريد حي موصوف بساير صفات الكمال على ما تعلم تمامه في اصول الكلام فكان دالا على وجوب الايمان
بصفاته ايضا لان من لا يكون موصوفا بهذه الصفات لا يمكن ان يوجد مثل هذا العالم على هذا الترتيب والنظام ٥

من اغمي عليه او جن اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن
ولم يستوعب جنونه ووجوب الزكوة عند بعضهم على الصبي ووجوب العشر
وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقوط الخطاب عنه في الجميع لعدم
الاهلية **قوله** ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم عرفا لان الحكم يطلق
ويراد به المحكوم وهي النسبة الايجابية والسلبية انما توجد وتحصل منه
لانك اذا قلت زيد قائم او زيد ليس بقائم والحكم هو نسبة القيام او سلبه
اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو المشهور **قوله**
والمراد بها العلل الشرعية مجاز الان الحقيقي وهو الذي تخلل بينه وبين الحكم واسطة
يعني سبب وجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
تعالى وساير صفاته على ما ورد به النقل ويشهد به العقل حدوث العالم اي
كون جميع ما سوى الله تعالى من الاجسام والاعراض مسبوقا بالعدم ومعنى سببية
حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل المعلل لا لوجود الصانع
له او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا
صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان
ينبني عن جمع الكمالات وينفي جميع النقايص وكون جميع الممكنات باسرها مما
شوهد منها وما يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت علما
ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب فان قيل لو كان السبب هو حدث الزمان كما فسرتموه لا يبقى
القول بوجوب الايمان بانه تعالى من القائلين بقدم العالم بالزمان وحدوثه
بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قلنا كيف وليس في العبارة
ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد بل مراتب الناس في ذلك
متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع
اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات والارضين واليه الاشارة
بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكذا
صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الانفس والآفاق ووجود ركنه وهو
التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته لامتنع لمانع
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا ضرر في عدم
كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المبني على الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط

عندهم

واما سمي به عالما لانه علم على وجود الصانع ٥ وانما سمي به لانه يعلم به ذلك كالطابع والخاتم لما يطبع ويختم به والعالم لغة ما يعلم به الشيء ثم صار اسما لما سوى الله تعالى لانه يعلم به الصانع ٥ الى الله تعالى بل هو سبب امر غير ثابت ابتداء التسلسل

بالعوارض كما في من اراد ان يلزم من فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد الحق
على ان صحة الاداء انما يبتني على كونه مشروعا في حق المؤدي لا على كونه واجبا
عليه كما في جمعة المسافر **قوله** يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو
النصاب النامي الزايد على قدر الحاجة وانما اشترط فيه النماء لتكامل الغنى به الا
ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو الحول مقامه في الشرطية فصار شرطا للوجوب
مع كونه سببا للنماء فيتجدد النماء بتجدده ويتجدد النماء يتجدد المال اذ المال
لهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكررا للحكم
بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** والصوم اي اتفق المتأخرون من مشايخنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم
على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
ويصح الاداء به ودخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسي
الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم للمجموع
وسبب باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالي جميعا ولهذا
وجب القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصحت النية بعد
تحقق جزء من اول ليلة منه ولم يصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس في حكم
السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثرون كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام
وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي
فكل يوم سبب صومه يعني ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة
تختص لاختصاصه بشرايط وجوده بالانتقاض لطريان نواقضه فيجب
تعلقه بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الائمة بان القضاء انما لزم
المجنون المذكور لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا
ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك
انما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر ولم يوجد وبان النية انما صحت في الليل
باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقترانها بالجزء الاول
من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه فتأمل **قوله** سبب وجوبها على المسلم
الراس الذي يمونه ويلي عليه والفطر انما هو شرط لقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون عليه فان عن اما الانتزاع الحكم عن السبب او لانتزاع الحكم
عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل فيؤديه عنه غيره بطريق النيابة
كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي

كما يقال ادى الزكوة من ماله والخراج من ارضه ٥

الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونه وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف له بوجوب ساق والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا تجب عليه فتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب بتضاعف الرأس فان قلت الصدقة كما اضيف الى الرأس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاد الرأس كما يتكرر بتكرر الرأس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون العكس فالجواب بوصف المؤنة يترجح سببية الرأس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه كالعبيد والبهايم اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سببا لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهو متجدد في كل وقت كان الرأس بمنزلة المتجدد وتقديره التجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام النماء للاداء تيسيرا لكون النماء يتجدد بتجدده كما مر في سبب الزكوة هذا وقال الشافعي السبب الفطر وقد اخذ ذلك دليله مع الجواب عنه فتنبه له **قوله** يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** والعشر الخ يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتها اليها **قوله** اي سبب وجوب الطهارة الصلوة اي ارادتها بشرط الحدث لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لا نفس الصلوة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا الحدث لان سببية الشيء ما يقتضي اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لا لعينها فيكون اذن مفضيا اليه لا منافيا ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها نعم ما ليس منها واجبا كطهارة النافلة

المسبب له

لافيماهو

١٩٧

200

لا فيما هو واجب منها فقط لان مبنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الصلوة شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلوة على وجود الحدث والطهارة وبينهما منافاة فالجواب ان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلوة لا يستلزم وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا في الفرض اما في النفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع **قوله** اي سبب مشروعية المعاملات المخصوصة اي المعاوضات والمناكحات والامانات والمخاصمات والشركات **قوله** تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى يوم القيمة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج بها التوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاولى ان يقال هو من قبيل تنزل الملائكة والروح اي في عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بظاهر **قوله** ما نسب العقوبات والكفارات اليه والحاصل ان السبب انما يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر

كل احدث يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه

والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان
سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان
السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي قلنا انما الكلام بهنا على
السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة
هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها **قوله** من قبل هذا بيان ما نسب اليه
العقوبات **قوله** وزنا وسرقة هذا بيان ما ينسب اليه الحدود فان الزنا
سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال لكل منهما انه حد الزنا وكذا
السرقة فانها سبب للقطع لاضافة القطع اليها وكذا القذف فانه سبب
لحد القذف لاضافة حد القاذف اليه فيقال لها حد القذف وشرب الخمر لاضافة
الحد اليه فيقال حد الخمر وحاصله ان هذه الانواع من الايذاءات قد شرعت
مرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات تأثير في ايجاب تلك
الايذاءات فكانت اسبابا لها **قوله** وامر دائر بين الحظر والاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر عملا بموجب الملائمة بين الاثر والمؤثر **قوله**
والافطار عمدا فانه مباح الخ ولا يشكل عليه الافطار بغير مباح كالزنا وشرب
الخمر لان الموجب للكفارة في الحقيقة انما هو فطره وهو مباح في ذاته محظور
في بعض محاله واوقاته مع ما يضم الى اباحته الاصلية في المحال والاوقات
في انفسها او في بعض الاحوال **قوله** الى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه
ويتكرر بتكرره يعني كما ان الاضافة تدل على السببية كذلك يدل تعلق
الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب
الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر
لحدوثه **قوله** لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه
سببا للمضاف سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه فاذا قيل
كسب فلان علم ان فلانا سبب لملكه وان الكسب حدث بفعله اختيارا
لان الاضافة موضوعة للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص
الاشياء بالحكم سببه فانه حادث به هذا واعترض بان المضاف في قولهم
صلوة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست
بسبب له فما هو مضاف ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف واجيب
بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا
لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تأثير للوقت

فتعين

مثلا الفطر في رمضان صوم منه انه بالنظر الى ذاته مباح نظرا الى الذي هو مملوك محظور نظرا الى جنايته على العبادة وصيغة ولذا الافطار والقتل خطأ كلاباحة احرم ونحو ذلك فان كلا منها دائر بين الحظر والاباحة بخلاف نحو الزنا فانه حرام محض

قوله الاول في بيان كيفية الاتصال وانما كان بيان كيفية الاتصال مختصا بالسنة لان الكتاب طريق اتصاله بنا واحد وهو التواتر وهو معلوم ظاهر لا يحتاج الى بيان واما السنة فلاتصالها طرق من التواتر والشهرة والاحاد فيحتاج الى بيان والثاني في بيان الانقطاع وانما اختص هذا بالسنة لان الكتاب لا انقطاع له والثالث في بيان المحل الذي فيه حجة وانما اختص هذا بالسنة لان الكتاب حجة في جميع المحال فلا حاجة الى بيانه بخلاف خبر الواحد فانه ليس كذلك والرابع في بيان نفس الخبر وانما اختص بالسنة لان الكتاب مخصوص بالتعيين صدقه قطعا ولا احتمال فيه لشيء آخر فلا يحتاج الى بيان تفصيله
زبدة الافكار

فتعين الثاني وهو المطلوب **قوله** وانما يضاف الى الشرط مجازا هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن
نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اي الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة
لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة وحاصل ان الاضافة انما يكون علامة
السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما في صدقة الفطر
وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام
كما مر بيانه **قوله** لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط وحاصله انما جعل الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى
السبب دون الشرط مع ان الكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب
وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه
بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة اليه حقيقة مما هو بالمجاورة
لابتنائها على الاختصاص وهو بالسبب اتم لاتصاله به من اتصاله بالشرط وما كان
اتم كان بالحقيقة اولى **قوله** واما المتقدمون من مشايخنا الخ قيل طريقة المتقدمين
قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء لا ينفون ان هذه الاشياء اسباب ظاهرة
والمتأخرون لا ينفون ان ايجاد النعم هو السبب في الحقيقة لكن هؤلاء تعرضوا
للسبب الحقيقي واولئك تعرضوا للسبب الظاهري ففيه نظر فان المتأخرين
يقولون السبب الحقيقي ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا

باب اقسام السنة

قوله الحديث والخبر مختصان بالقول قيل هما مترادفان
وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما تباين كلي
قوله والاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص الى المقتضى
ثابتة موجودة في السنة التي اي قوله عليه السلام خاصة اطلاقا للعام وارادة
للخاص الاشرف لانها قرآن غير متلو على قصد الاعجاز فتجري فيها هذه الاقسام
ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة **قوله**
فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة
بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوي
وشرائطه وكيفية التحمل والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتي بيانه **قوله**
وفي ذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من الرسول والثاني
الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر والرابع في بيان نفس الخبر وهذه الاقسام
كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم عنه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر

الفرق بين الحديث والخبر

فلا يحتاج الى اعادتها وانما يحتاج الى ذكر ما يختص بالسنة

اي الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة

والمراد بيان اقسامه من الصادق والكاذب والمحتمل لهما من الترجيح اولاسه وما يتعلق بها

في نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية
قوله الاول في كيفية الاتصال بنا الخ هذا القسم على ثلثة اقسام سيأتي بيانها
قوله كالمتواتر وهو مشتق في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء على
وجه يقع بينهما مهلة بان يقع واحد بزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى
اي رسولا بعد رسول بفترة بينهم وفي الاصطلاح ما ذكره المص الخ وله شروط
متفق عليها وشروط مختلف فيها اما الشروط التي اختلف فيها فخمسة
كما في الناقلين احدها ان لا يكون اماكنهم متباعدة الثاني ان يكونوا بحيث
لا يحصى عددهم الثالث العدالة وتتضمن الاسلام والرابع ان يكون فيهم
الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها
خلافا للغير الاسلام في الثلثة الاول وللشيعة في الرابع ولليهود في الخامس
واما الشروط المتفق عليها فنوعان نوع يرجع الى النقلة وهو ثلثة اشياء
الاول ان يبلغوا عددا لا يتوهم معه عادة تواطئهم وتوافقهم على الكذب والصحيح
عدم التقدير بشيء من العدد وان الضابط فيه حصول العلم عنده فيستدل
بحصول العلم الضروري على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى في عدد التواتر
قد توافقوا على نقله والثاني ان يكونوا مستندين في اخبارهم الى الحس سمعا
او عشرة حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم
لنا البرهان والثالث الاستواء في الطرفين والوسط واليه الاشارة بقوله ويدوم
هذا الحد وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكونوا عالمين بالخبر به والشرط الثاني
مستلزم له ونوع يرجع الى السامعين والمعتبر فيه امران احدهما الاهلية لقبول
العلم بالمخبر به والثاني عدم العلم بمدلول الخبر قبل الاستماع وزاد من زعم نظرية
العلم بالتواتر ثالثا وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالمتواتر
ولم يعتبره من زعم ضروريته قوله فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم عن الصلوة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصيين وفيه شيء فان المراد بعدم الاحصاء ان لا يكون
في عدد معين بحصول العدد المعين في حادثة لا ينافي ذلك لان عدم اعتبار الشيء
ليس باعتبار عدمه قوله شرط في الاسلام العدالة والاسلام انما شرط واحد
لما تقدم ان العدالة تتضمن الاسلام قوله واعلم ان المص عرف التواتر بما هو شرط
المخبرين وهو تسامح قلت لا تسامح لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها
اوصاف عرضية لمن وصف الخبر بانه مروي بهم في الحقيقة اوصافا عرضية له لان
وصف الوصف وصف لموصوف الموصوف ويكون تعريفه بها رسما ناقصا مفيدا

كمال

١٩٤

كمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والايماء الى بداهة الخبر او عسر تحديده كما هو
رأي بعضهم قوله عرف بعض المحققين بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة يخرج خبر الواحد وقوله يفيد العلم يخرج ما يفيد الظن
من خبر جماعة كالخبر المشهور وقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
على ما ينفك عن التواتر وهي اما عادية ككشف الجيوب ولطم الخدود وهتك
الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية كالاحوال اللائحة على قوم
يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار
جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات قوله ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ
قد علم جوابه مما تقدم عند قوله والاقسام التي ذكرها ثابتة بالسنة قوله علما
ضروريا اي لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور
وذهب ابو الحسين والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية
الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب
الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسائط مع
حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها وتوقف المرتضى
وصاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من البين لكل
ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام ظاهر من علم صحة تلك الاستدلالات
فلا نطيل ذكرها قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه
لان الاضافة تقتضي المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم انما هو على اصطلاح
المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد
انه لا يكون الا كذا مطابقا ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم
اعم لان العلم اليقيني يشمل الضروري والنظري ووقع في تحفة الفكر لشيخ الاسلام
ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري اذا
النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل
اليقيني خاصا بالضروري بقرينة جعله النظري قسيما لليقيني فكانه مشى على
اصطلاح اهل الميزان فتأمل قوله او يكون بالنصب عطفا على قوله اما ان يكون
الاتصال اتصالا فيه شبهة من حيث انه في الاحاد في الاصل لا معنى لانه الامة تلقته
بالقبول قوله كالمشهور وسمي بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على
رأي جماعة من الفقهاء لاشتهاره من فاض الماء يفيض فيضا ومنهم من فرق
بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في ابتدائه وانتهائه

سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من عبر بوجه آخر وليس من مباحث
هذا الفن قوله وهم القرن الثاني اي هم التابعون قوله يعني القرن الثالث
الثالث وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شيء مما اشتهر في القرن الرابع
وما بعده من اخبار الآحاد بالشهرة بعد ان كان آحادا في القرن الثالث
وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر
وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب
فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة وعصر التابعين خاصة وان صار
متواترا وآحادا فيما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا في هذه الاعصار
الثلثة وان اشتهر او تواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف
فسقط واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو ما رواه
ثلثة فصاعدا لان ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا مشهور
عندهم ولا عكس وقيل المشهور ما تلقته العلماء بالقبول فانهم اذا
تلقوه بالقبول وعدم عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر قوله فانه يوجب
علم الطمأنينة بحيث يظن انه يقين لا علم اليقين فكان فوق الآحاد دون
المتواتر حتى جازت الزيادة به على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وهو قول
ابن ابان واختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمص وعامة
المتأخرين وقيل يوجب علم اليقين كالمتواتر لا بطريق الاستدلال لا بطريق
الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا على عدم
تكفير جاحده كما نص عليه شمس الائمة ووجوب العمل فلا ثمرة لهذا الخلاف
على الصحيح وان قال ابو اليسر لظهورها في التكفير وعدمه قوله لا عبرة للعدد فيه
بعد ان يكون عدد رواته دون عدد رواة المشهور ودون عدد رواة المتواتر
فان قلت كان المناسب ان يقول دون التواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية
المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس قلت المراد الترقي من الادنى الى الاعلى
لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر بطريق
الاولى فهو تصريح بما يعلم التزاما فان قلت قد قال في الاحكام ان الخبر اذا زادت
نقلته على الثلث يسمى مشهورا ومستفيضا فعلى هذا يكون المراد فصاعدا
الثلث فقط ومن مثله لا يعتبر لفظ فصاعدا قلت المص قد مشى في المشهور
على مذهب فخر الاسلام وجعله آحادي الاصل متواتر الفرع فلم يبلغ رواة
الحديث عنده مبلغا لا يتوهم معه تواطئهم على الكذب فهو آحاد قوله وخبر الواحد

في مثل هذا

مهم

مطلب الترقي من الادنى الى الاعلى

في مثل هذا لا يقبل ونحن لا نقول خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات
فلم يقبل هنا وتقرير الدفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا
توفرت الدواعي على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب او توهم
الغلط قوله وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ فان قلت
الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلا يكون نصا في الواحد
والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا على حجية خبر الواحد قلت
نعم وهو قول حسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك الخبر وان بلغ هذا المبلغ
لم يخرج عن كونه آحادا والا متواترا فاذن قول الطائفة موجب للعمل والا لا يقبل
الدعوة فان قلت المراد جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما
يبلغوا عدد التواتر قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضي الانقسام على الآحاد
على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال
رجع الى الفرقة اذا كان فيهم اولا فان قلت لو كان الراجع مأمورا بالانذار
بما يسمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد
الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة
وما لم تظهر العدالة بالتزكية فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب
القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى لعلهم يحذرون
والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي
وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك
لا ينفع المدعي وربما يتضرر الشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا
هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الفتوى في
الفروع بقرينة التفقه سلمنا لكنه ظاهر فلا يجري في الاصول قوله وبعث علينا
حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام
وايجاب قبولها على الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعثهم والاستدلال
بهذا اولى من الاول لجواز ان يحمل للنبي عليه السلام بعدهما على انه انما يدل على
القبول دون الوجوب قوله فان قلت الخ حاصل السؤال ان هذه اخبار
آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب وحاصل
الجواب ان هذه الادلة وان كانت آحادا الا انه ينتظم مجموعها معنى متواترا
هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على ما مر قوله وقيل
لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني

مطلب لفظ النفر

والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر
الواحد موجب العلم والعمل وقال القاشاني وهو رواية والروافض لا يوجبهما
ويتمسك الفريقين بظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ظاهره يدل
على استلزام العمل العلم فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم
فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القول الاول
او ينظروا الى ثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو
العلم وهم اصحاب القول الثاني ولكن نمنع اللازم لان اتباع غلبة الظن
قد ثبت بالادلة ولا عموم للآية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل
في الادراك جازما كان او غير جازم **قوله** وهو عبد الله الخ اما العبادلة فثلاثة
عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن عمر وكذا
عند المحدثين ولكنهم ابدلوا عبد الله بن مسعود بعبد الله بن الزبير فاذن
لا يبعد عدهم اربعة **قوله** خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد
غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس حديث غسل الاناء
من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث الربا وحديث القرعة **قوله** لما روى
ابن عباس رض لما سمع ابا هريرة رض يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا
الوضوء من حمل عيدان يابسة رد ابن عباس حديث ابي هريرة بالقياس
وعلى الصحابة يرده وترك رواية ابي هريرة ولك ان تقول انما رد خبر ابي هريرة
لانه لم يعرف بالفقه وسيأتي ان الراوي اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه القياس
ترك لضرورة انسداد باب الرأي فيكون هذا من القسم الثاني فلا يلزمنا هذا
الدليل الثاني عند الرازي **قوله** ولنا ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول
عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريقه وهو النقل من حيث الخطأ
والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي بعلته التي يبتنى عليها الحكم اذ
كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل
ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة
باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد
مقدما على القياس لما نقضوا احكامهم المبنية على القياس الصحيح مقدم على
خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد به باب القياس كما سيأتي وخبر ابي هريرة كذلك
قوله وان خالفه لم يترك به اي القياس ايضا ان تلقت الامة بالقبول
وان لم تتلقه الامة بالقبول لم يترك الا بسبب الضرورة وهي انسداد باب

عبادلة ٥

الرأي

الرأي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة التي يكون ثبوت اصولها
بالخبر او غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا القياس موافقا لقياس آخر لم يترك
الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في نفس الخبر
بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة
فيترجح ما هو اقل شبهة وهو القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب
الرأي لا لانسداد باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة
والاجماع فان حجيته ثابتة بها هذا ما قالوا وفيه بحث من وجوه اما اولا
فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين
الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل
ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث
بلفظه ولهذا نجد كثيرا من الاحاديث بشك الراوي وانما استفاض النقل
بالمعنى عند العلماء لتوفر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه
نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد غير الموصوف بالفقه بل قد
نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد يقدم
على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة
في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور
خلافه من الاحاديث واما رابعا فلان هذا الدليل الذي ذكروه يقتضي ان يرد
الحديث الذي انسد به باب القياس وان كان الراوي فقيها **قوله** صار الى خبر
الواحد ناسخ الخ واجيب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت بها قياس يعارضه
خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق
قطعيا وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخصص بخبر والقياس
بقي شيء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضي انسداد باب الرأي بالكلية
لانه يعمل بالقياس اذا لم يرد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع ويجاب
بان المراد من المخالفة ان لا يكون في الحديث جهة القياس ولا شمة منه لان
المراد انا لو عملنا به لكان فيه سد باب الرأي **قوله** حديث المصراة روى مالك
عن ابي الزناد والاعرج عن ابي هريرة عنه عليه السلام انه قال لا تصروا
الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشافعي
بهذا اللفظ وليس فيه من وله طرق والفاظ واختلاف على قول محمد بن سيرين

ذكر ثم ... مبين
ينقل من اصحابنا المتقدمين ... عن ابي حنيفة ... بل انتقل ... عن القياس ... عند ... التفصيل ... عن ابي حنيفة ... ما جاءنا عن الله ... عليه السلام فعلى الرأس والعين ... ٥

فرواه البخاري ومسلم بلفظ ولا تصروا بضم التاء الفوقانية وفتح الصاد
المهملة على وزن تزكوا ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح وروي بفتح
التاء وضم الصاد فان قلت ظاهر كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر
ناسخ الكتاب والسنة ومعارض الاجماع في كون ضمان العدوان بالمثل
وظاهر ما قرره الشارح يدل على انه معارض للكل قلت لا تغاير اذ ذلك فان
غايته بعد التسليم انه وجه الاخير بيان تركه وتقديم القياس عليه **قوله** وذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس له ان يردها بنقيض سلامة المبيع وتعلة
اللبن لا تفوت صفة السلامة فبعلتها اولى دون رجوع المشترط بنقصانها
لتعذر ردها واتيان في رواية الكرخي لا يرجع لان المشتري لم يصر مغرورا
بقول البائع بل انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تحليبها وفي رواية الطحاوي
يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غر المشتري فصار كما
اذا غره بقوله انها لبون **قوله** اي لم يعمل به لمخالفة الكتاب اي في الاستدلال
بالاية شيء اذ ليس في المصراة اعتداء لان حلب اللبن على ملك المشتري
حلال والبائع لا يطالب فاطلاق الاعتداء هذا فيه تسامح ولذا قال بعض
الشياني وهذه وان لم تكن من ضمان العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد الفسخ
انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير
ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا
على صورة العدوان الصريح فح لا يتم الاستدلال بالاية بقي شيء وهو ان
هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة
واذا كان الراوي فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثمه كتاب
او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الا قياس فقط والحديث مخالف
مع فقه راويه فاذا يفعل قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرده
وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب
قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب والسنة وظاهره اذا لم يكن
واحد منها وخالف القياس يقبل ولا يلتفت الى القياس فان قلت
اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوته بهما قلت المراد
المخالفة الصريحة لا الضمنية **قوله** فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة هذا السؤال
وارد على قول من اشترط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن
ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم انه يجب

والاصل تُصَرَّوا

يعني معقول مقتضى البيع سلامة المبيع وحاصل
ونقلة اللبن لا تفوت سلامة المبيع وبعد ضرعها
لان اللبن ثمر الشاة فبما تقلة بالطريق
لا يفوت السلامة قه
الاولى وان لا تفوت

قبوله

قبوله وتقديمه على القياس **قوله** فان كان مجهولا فروايته الحديث عند المحدثين
واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة
الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض **قوله** ولم تعرف عدالته
ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام فيه نظر لان كلامنا في الصحابة
ولا يتاتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف وجماهير الخلق على عدالة
الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شانهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن
خالف واما ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على التاويل والاجتهاد في الانفع
للدين والاصلح لامور المسلمين وما صح من ان الصحابي من لقي النبي عليه السلام
وكان مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي عليه السلام
واخذ عنه وتابعه من غير تحديد مدة وقيل من صحبه سنتين او سنة وغزا معه
غزوة او غزوتين وقيل من صحبه ستة اشهر ولا يمكن الجواب بتعميم الراوي
وصرف معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول
الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده **قوله** كوابصة بن معبد بن عتبة بن
قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان
رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد ولم يكن
معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه
فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة
وذلك ان تقول الصلوة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب اعادتها
فلم لا يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا للقياس
على ان احمد يامر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله عليه السلام زادك الله
حرصا ولا تعد اه اعلم ان المجهول خمسة انواع لرواتهن في القبول حكم
رواية المعروف وان شملها مسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى
عنه السلف اي وشهدوا له بصحبة الحديث وعملوا بروايته والثاني اشار
اليه بقوله واختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل
الثقات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث
اشار بقوله او سكتوا عن الطعن **قوله** وشهدوا بصحته اي بصحة ما رواه
قوله كحديث معقل بن سنان رواه الاربعة **قوله** فاجتهد شهرا وكان السائل
يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا فمن الله تعالى وان كان
خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريان منه **قوله**

في حق الصحابي
رضي الله عنهم

حتى يكون حديثه
واجب القبول
قه

ازرى لها بخيس الهذ اى اظن ان لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل بن سنان وابو الجراح صاحب رواية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بفتح للوحدة وقيل بكسرها بنت واشق
بمثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله لما
وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام **قوله** ورده على انه وقيل انما رده
لحديث تفويض وهو ان كان يخالف الراوى ولم يره هذا الرجل حتى يحلف
وقوله اعرابى بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل
البوادى او سكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار
والبول في المكان الذى طلبوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك
من الجهل وقلة الاحتياط **قوله** على هذا الحديث علماؤنا رح ولم يعمل به الشافعى
لمخالفته القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء
القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما
لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها ويفهم منه ان الجرح
مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفله فانه مهم
كذا فى بعض الشروح **قوله** وهو الموافق للقياس لان المناسب ان يقول
لان الموت كالدخول في تاكد المهر بدليل وجوب العدة بعده **قوله** وان لم يظهر
من السلف الا الرد الخ هذا هو النوع الرابع وهو من اشتهر حديثه في السلف
فردوه جميعا فحكمه انه لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون في
رد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام فيكون اتفاقهم على رده
دليلا على انهم اتهموه في الرواية ولو قال الراوى او بعث لم يعمل بروايته فاذا
ظهر ذلك ممن هو فوقه وهو رد الصحابة رض كان اولى ويسمى هذا النوع
منكرا ومستنكرا الا ان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في
احتمال الكذب لان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا فاما المنكر فيحتمل الا يكون
حديثا اذ من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال
ليس بحجة فتامل **قوله** وقال عمر رض لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر
من الصحابة رض ولم ينكر عليه احد فقول عدم انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه
فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث
وان وافق القياس قلنا لو اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لانه فى كتاب

وعندنا في [illegible] لانه وافق الكتاب وانا [illegible] اذا خالف وان لم يوجد [illegible] الا اذا بيانا [illegible] رحمه الله بالتقصير

حديث منكرة

ربنا

ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم رده لانه مخالف للقياس فان قلت
حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبى
واحمد فكيف يكون مما رده الكل قلت ليس هذا ذكرت مصادفة لما قلنا لجواز
حدوث الاجتهاد مما ذكرت بعد ذلك العصر على ان للاكثر حكم الكل **قوله** وهو
القياس اى القياس الذى اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس
على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الآية
قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية فى المبتوتة فلا يصح القياس
اى قياس الغير الحامل على الحامل والا فلكل من المبتوتة النفقة لانها واجبة لها
بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعى والجواب
ان المراد القياس بجامع الاحتباس لانا نسلم انقطاع الزوجية بالكلية
فى المبتوتة والزانية اذا مات وهى فى العدة وغسله ولكن يبقى اثار الزوجية
فى الرجعية اكثر حتى كان له وطيها **قوله** ومن السنة ما قاله عمر رض سمعت
رسول الله عليه السلام للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت فى العدة
رواه مسلم والترمذى من طريق ابى اسحق ولابن ابى شيبة عن الاسود
وعن عمر رض لا نجيز قول امرأة فى دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى
قوله وان لم يظهر حديث فى السلف هذا هو النوع الخامس وان كان
من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الخامس ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف
فيه ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما العمل به فى الجملة ان يقدم على ما
لا يجوز العمل به بالكلية **قوله** فلم يقابل برد ولا قبول ان قلت لا حاجة الى هذه
الآية اذا لم يظهر حديثه فيهم لا يتاتى الرد ولا القبول لانهما مبنيان على الظهور
قلت هو تصريح بما علم التزاما **قوله** يجوز العمل به فى زمن ابى حنيفة اذا وافق
القياس فغلبة الصدق فى ذلك الزمان لقوله عليه السلام خير القرون قرنى
الذى انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو القرن الثالث ثم يفشو
الكذب والقرن اسم القوم المقترنون فى زمن واحد وجمعه قرون فبعد
القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب فان قيل قد قال عليه السلام
مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير او آخره فكيف التوفيق فالجواب
ان الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة
خير بقبيل شرف قرب العهد بالنبى عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق
واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات فى الآخرة فلا ندرى ان الاول

مصادفة لنا

الحامل

فلكل من

بخبر

القرن ثمانون سنة
وقيل ثلثون صح

خبر لكثرة طاعته وقلة معاصيه اما الآن لا لاعانه بالغيب طوعا ورغبته مع
انقضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة
القضاء بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوزاه لانهما كانا
في زمن فشو الكذب قوله وانما جعل الخبر حجة بشرائطه الخ اعلم ان حجة
خبر الواحد ووجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلثة في نفس الخبر
الاول ان يكون متصل الاسناد من مبدائه الى منتهاه والثاني ان لا يكون
شاذا والثالث ان يكون معلولا بعلة قادحة واربعة في الراوي وللخبر وهي
ما اشار اليها المص بقوله وهي اي العقل نور الخ سماه نورا مجازا بجامع
كونه مظهرا للبصيرة التي هي عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر
مثل الشمس والسراج قوله وقيل في الرأس وقيل في القلب وصحح هذا
ومما يؤيد ظاهر انه في الرأس اذا ضرب رأسه فذهب عقله يجب الدية
وقد تابع المص فخر الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة
القاضي ابي زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه
فيما نحن فيه قوله فيبتدي بتشديد الدال اي يظهر بهذا النور الشي المطلوب
الذي قصد تحصيله وتصوره للقلب قوله فيدركه القلب اي اذا تبدي
دخله المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكر فيه بتوفيق
الله تعالى واوقع المظهر موضع المضمر لزيادة البيان وحاصله ان العقل آلة
نورانية تدرك بها النفس ما يصل اليه درك الحواس من المعلومات فمبداء
دلالة العقل هي نهاية دلالة الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات
وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا تنفتح لقلبه طريق الاستدلال بنفس
العقل فالعقل كاشف لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج
بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر ومختارة لما يميل اليه من
محمود ما نظر بنظرها ومذمومة بالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى
خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بجريان عادته واطراد سنته في خلقه
فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تعالى خالق لما يشاء قوله الجار
والمجرور قائم مقام الفاعل تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق
ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام الفاعل محله الرفع
والحرف من مبني الاصل لا يتاتى فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا والحاصل
ان يتبدي مبني للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء للاستعانة

مطلب النفس العقل

مطلب قوله الجار والمجرور قائم مقام الفاعل تسامح

اوللمصاحبة قوله وضميره المناسب ان يقول فالضمير في به راجع الى الطريق المراد
بالطريق كيفية عمل القلب قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ منشأوه قوله
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فانه يقتضي ان طلب العقل للادراك انما
يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل بهذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل
بعد بداية المعقولات واورد بعض الشراح السؤال بعبارة اوضح مما ذكره الشارح
فقال فان قلت لا حصر لبادي المعقولات في نهاية المحسوسات حتى يصح توقيف
العقل بما ذكر لان المعقولات الثواني وهي التي لا يحاذي بها امر في الخارج قد يكون
مبداه المعقولات الاول المدارك وليس العقل فيها مبتدئا من منتهى الحس واجاب بان
المراد بما ينتهي اليه درك الحواس ما لاحظ للحواس في دركه والوصول
اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهي اولا درك لها فيه اصلا ثم قال
فلا وجه اذن لتخصيص التعريف بالصورة محسوسة بمعونة المقام اذ هو في الخبر
وهو محسوس قوله والشرط الكامل فيه اعلم ان الانسان في اول امره عديم
العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
الاية لكن يحدث الله تعالى شيئا فشيئا الى ان يستقر لكل انسان ما قسم الله تعالى
له من غير آفة فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة الكمال لا يعلمها الا الله تعالى
ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة الحاصلة
في زمانه هي اول رتب الكمال وما دونها رتب النقصان واقمنا البلوغ مقامه
لحصوله عنده غالبا ادارة الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة
عند خفاء المنبه كالنوم بالنسبة الى الحدث قوله اما اذا كان السماع قبل
البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود المقتضي وارتفاع المانع ٭
واختلف المشايخ في اقل من يصير الصبي فيها اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر
وذهب الجمهور الى تقديره بخمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون
لخمس فصاعدا سمع ولمن دونه حضر قوله الى حين ادائه والحاصل ان المعتبر في هذا
الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك
الوجه واصل الضبط وشاع وذاع من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح
في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح اما من
اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب وكان متساهلا
او مجازفا فان روايته لا تقبل قوله والعدالة وهي الاستقامة في السيرة

لانه يقتضي ان لا يكون الادراك بالعقل الا بعد ادراك الحواس بتمامها سيدنا بالادراك بعد الادراك بالحواس وتحقق بالعقل الا بالادراك فان العقل مدرك امرا لا يتوقف بعد تحقق ذلك امورا الا يمكن ادراكها بالحواس فانه يدرك الامور التي لا تحس فيها اصلا

مطلب والصبي الذي يكون اهلا للتحمل يقدر بخمس سنين

مطلب بيان الكبائر

بهذا معناها في اللغة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروّة ليس معها بدعة قوله وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا للكبائر
تاركا للاصرار على الصغائر قوله ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة
بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة كسرقة لقمة ثم لا يخفى ان
مجموع الامرين علامة الكمال قوله روى ابن عمر رضى الله عنهما عن ابيه عن
النبى عليه السلام انه قال الكبائر سبع الخ اختلف الرواية فى عدة الكبائر
فروى الخطيب عن ابن عمر رض عن ابيه عن النبى عليه السلام انه قال الكبائر
تسع بتقديم التاء الاشراك بالله وقتل النفس والفرار يوم الزحف وقذف
المحصنة واكل الربوا واكل مال اليتيم والالحاد اى الظلم في بيت الحرام
والذى يستسحرون بكاء الوالدين من العقوق رواه الخطيب في كفايته
واخرجه البخارى في الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر
في حديث رواه الخطيب عن ايوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم
السين وقد فسر الذين يستسحرون بالذى ييئس من روح الله
قوله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا تقدم ان اكل الربوا مذكور فى حديث
ابن عمر نعم ذكر السحر بغيره في حديث ابى هريرة رواه الشيخان عن ابى هريرة
مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات قوله وعن على رضى الله عنه انه
اضاف الى ذلك اى الى ما رواه ابن عمر وابو هريرة السرقة وشرب الخمر
زاد ابو هريرة والانقلاب الى الاعراب بعد الهجرة فيكون الكبائر على
هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس رض انها الى السبعين اقرب
وعنه في الاخرى الى السبعمائة اقرب ولما عد من الكبائر مع ما ذكر شهادة
الزور والاصرار على الصغائر واليمين الغموس والقمار وسب السلف
الصالح والطعن في الصحابة والسعى في الارض بالفساد وعدول الحكام
عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى
صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل
معصية اضيف الى ما فوقها فهى صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهى
كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر قوله فترد الصدق في خبره من غير رجحان
ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره اذ التردد بين الوجود والعدم
عدم ومن عدم الصدق في خبره لا تقبل روايته قوله ثم فهمه بالرفع عطفا
على سماع والمراد فهم الراوى بصيغة المسموع بمعناه والباء للملابسة

اى فهما

عدالة

اى فهما ملتبسا بمعناه قوله والعدالة هذا هو الشرط الثالث وهى في
اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اى مستقيم
السيرة بالحكم بالحق ويطلق ايضا على التوسط في الامور من غير افراط
في جانبى الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة انسانية تحمل
على ملازمة التقوى والمروّة وليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر
والمعتبر هنا في مقام الرواية كالها وهو امر خفى فلا بد في علامات يتحقق
بها وهو رجحان جهة الدين بان يكون مجتنبا للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر
ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة بان يكون تاركا لبعض
الصغائر مما يدل على الخسة وعدم المروة كسرقة لقمة والتطفيف فيه قوله
ولهذه العدالة اى الظاهرة لا يصير الخبر حجة لكونه معارضا الظاهر آخر وهو اصل
في نفسه كالعقل وهوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فاذا تعارض ظاهران كان عدلا في وجه دون وجه ومن كان كذلك ترد الصدق
في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق
معدوما في خبره اذ المتردد بين الوجود والعدم عدم ومن عدم الصدق
في خبره لا تقبل روايته قوله والاسلام الشرط الرابع الاسلام ولم يكتف
بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده
ولهذا يسئل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم
نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه لشملت الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج
بقيد العدالة من الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شئ لان قوله حتى لو
ارتكب كبيرة الخ يشير الى اشتراط الاسلام فيها قوله اختلف في ان المعتبر
في الايمان هو التصديق المنطقى الخ الصحيح ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية
كرويدن وهو المراد بالتصديق المنطقى صرح بذلك ابن سينا وحاصله الاذعان
وقبول الوقوع النسبة او لا وقوعها وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وذهب
صدر الشريعة الى انه امر اختيارى وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا قوله
فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعتبر هو التصديق المنطقى وتقريره
اذا كان المعتبر في الايمان هو التصديق الذى هو الاذعان والقبول فيكون
من قبيل الكيف لانه يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل
تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر اختيارى فلا يرد

السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب ان التكليف بالايمان باعتبار
اشتماله على الاسباب الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن باعتبار
الاسباب الاختيارية **قوله** والاقرار باته تعالى ذهب بعضهم الى ان الاقرار
باللسان ليس جزء الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا
حتى ان صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله
تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروى ايضا عن ابي حنيفة في شرح
العقائد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء الايمان
وهو اختيار شمس الائمة و فخر الاسلام وتبعه المص وروى ايضا عن ابي حنيفة
في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون
كلمة الشهادة جزء الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي قال في شرح
المقاصد فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل
الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف سائر الاركان فجوابه ان
الايمان وصف للانسان والمركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح
فجعل عمل الشيء من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان
وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع
قوله باسمائه وصفاته وقبول احكامه ظاهره ان الايمان عبارة عن مجموع
هذه الامور الثلثة اعني التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه
وشرائعه ولقائل ان يقول لا حاجة الى ذكر قبول الاحكام والشرائع لدخوله
في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي عليه السلام بالقلب
في جميع ما علم مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا واثبات الصفات مما لا يتعلق
للايمان ولا كفر كما سيذكره **قوله** وان شرط فيه البيان اجمالا ولا ينحط درجته
عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل
واوضح لما في المواقف وغيره في ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه
بالضرورة اجمالا وتفصيلا وقال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا **قوله** وفيه رد لما قاله
بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي الخ وفيما

ذهب

وذهب بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل
على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه
بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شيء من ذلك لا يحكم
باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مامور بالتصديق وقد اشتغل سواء
كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة
العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال **قوله** وقلنا هذا
لاشتراط الظاهر ان الاشارة راجعة الى ما قاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع
واقول ما ذكر في الجامع لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين
الاستيصاف والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقيق الايمان
اذ الواجب ان يستوصف المرأة على سبيل التلقين ويقال له اليس تعالى قادرا وخالق
كذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف
فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره وفي ما ذكر في الجامع ليس
تاييدا لما قاله بعض المشايخ كما توهمه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان
المناسب ان يذكره اولا ثم يقول وفيه رد الخ قال بعض الشارحين انما شرط
الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجد
منه اقام الصلوة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا يحكم باسلامه بذلك ويكون
ذلك قائما مقام الاستيصاف به **قوله** قال المنصور القاءاني المشهور
القاءاني بالهمزة وكان سبق قلم **قوله** وقوله اي قول المصنف وباسمائه
وصفاته ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان
النبي عليه السلام اكتفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير
بيان اثبات الصفات **قوله** لا يقبل خبر الكافر كان ينبغي ان يقول
لعدم الاسلام كما حل بقية العبارة **قوله** لان الشهادة تتوقف على معان
اخر اي تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهي البصيرة والحرية
والذكورة والعدد وعدم القرابة وعدم كونه محدودا في القذف وعدم
العداوة الدنيوية لافتقارها الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب
وانتفاء تهمة المحاباة واثارة التشفي مما لحقه في الدين ولكون رد شهادة
المحدود من تمام حده بخلاف الرواية **قوله** في الانقطاع بعد الاتصال
اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لا مطلقا **قوله** اما الظاهر
فالمرسل الارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اي اطلقه سمي به لان الاخبار

اي كان مؤمنا في احكام الدنيا
غير مؤمن عند الله تعالى ه

عطف على
بظاهر

تمام

مطلب
ايمان المقلد

وكذا يستوصف فيقال انه مؤمن بالله
وصفاته وان ما جاء به النبي عم حق
فاذا قال نعم حكم باسلامه وتكلم
كمال الاسلام ه

تقرر عليه السلام اذا رايتم الرجل
يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان
ولان الصلوة بجماعة مخصوصة
بشرعنا فدل حمله على قولنا
فافهم ه

اي الانقطاع

اي المرسل في الحديث هو ما سقط فيه
اسناد بان اطلق الرواية وقيل
قال رسول الله عم من غير سماع
عنه ه

والقدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوى وبين من روى عنه وفى اصطلاح
المحدثين ما ترك التابعى الواسطة فيه بينه وبين الرسول عليه السلام سواء
كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا
وبحضرته كذا او نحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعى الكبير وهو من لقى جماعة من الصحابة
وجالسهم كعبد الله بن عدى بن الخيار وسعيد بن المسيب وامثالهما رضى الله عنهم
اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعى بان كان فيه راو لم يسمع من المذكورين
فوقه فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط
منه واحدا او اكثر وان كان اكثر يسمى معضلا ومنقطعا ايضا ومعلقا ان كان
الساقط من مبادى السند واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى
مرسلا وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع به وقال ابن عبد البر المرسل
مختص بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كل ما لم يتصل اسناده
سواء عزى الى النبى او الى غيره **قوله** وهى اربعة اقسام مرسل الصحابى ومرسل
التابعى وتابعه ومرسل من دونهما ومرسل من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام
يجب ان يقبل بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا بالرواية
عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعى انه قال اذا قال الصحابى قال النبى
عليه السلام كذا وكذا قبلته الا ان علم انه ارسله **قوله** يعنى حجة عندنا ومالك
واحمد بن حنبل فى رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة
اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعى التفصيل المذكور فى الشرح الخ **قوله** واشترك
فى ارساله عدلان الخ قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا
ويجاب بان انضمام امر الى آخر قد يقوى كالضعيف اذا تعدد طرقه **قوله**
اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غيره ولهذا
قال الشافعى قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها فوجدتها كلها
مسانيد فان قلت اشتراط الاسناد وغيره باطل لان العمل ح بالمسند فالجواب
ان المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به **قوله** محتجا بان الجهل
بذات الراوى اى الساقط من السند وهو الصحابى او التابعى مثلا يستلزم
الجهل بصفته وهى العدالة والضبط وغيرهما **قوله** من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم
كثير صحبة **قوله** قال الحسن متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه لا غير
ومتى قلت لكم قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر
ولك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند

حديث مرسل

اى ارسله الثقات ... والثالث ...

لان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف فى الراوى ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوى غير معلوم ٥

واذا كان

واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب
ان هذا ضرب مزية تثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف
المتواتر المشهور **قوله** والجهل بغير الراوى جواب عن استدلال الشافعى
وحاصله ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل
عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم
يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما
يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوى عند السامع
وقد يقال كلامنا فى الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان المحذوف
يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثانى يحتمل ان يكون ضعيفا
وان يكون ثقة **قوله** غير القرن الثانى والثالث كان المناسب ان يقول
دون القرون الثلثة الصحابة واتباعهم وحكم هذا القسم حكم ما سبقه من الاقسام
فى القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال
جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقال الظاهرية وكثير
من المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا
ان صح مخرجه بمجيئه من وجه آخر **قوله** واما الباطن الخ الباطن نوعان انقطاع
لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائط المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضة
دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى الضرورة **قوله** يعنى لا يقبل
خبره حتى لو اخبر كافر بنجاسة الماء لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب
على الظن صدقه ان يريق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم فى الفاسق والمبتدع
بخلاف الرواية فانها ترد فيها مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التى لا الزام
فيها كالهدايا حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تحر والمستور
ملحق به على الصحيح **قوله** بان خالف الكتاب اى على وجه لم يمكن رده اليه
من غير تعسف كخبر فاطمة بنت قيس وحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى
وحديث المصراة فان الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم اما فى السكنى فواضح واما فى النفقة فلان من وجدكم محمول عليها
لقراءة ابن مسعود رض وانفقوا عليهن من وجدكم والثانى مخالف لقوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية فعند عدم الرجلين اوجب
رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب
حضورهما مع كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال

ولا يجوز له الصلوة بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا عبرة لخبره فى باب الديانات وان تحرى الصلوة وعليه الظن وذا لا يجوز الصلوة بالتيمم مع وجود الماء ٥

فى ان لا نفقة للمبتوتة ٥

والخبر مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وانما ردت
هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواترا النظم وانما الخلاف
في عموماته وظواهره يعني كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاص الخبر وبعقبه
وامتنع نسخه والزيادة به عليه خلافا للشافعي وعامة الاصوليين على ما
عرف من بحث العام وانما قيدنا عدم القبول بالتاويل مع التعسف لانه ان
امكن تاويله من غير تعسف لقبل على التاويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب
وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التاويل مع التعسف لبطل التناقض
من الكلام كله كذا قيل وفيه تامل ووجه التامل ان العمل بالدليلين مهما امكن
اولى من اعمال احدهما واهدار الآخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل
الشارح لمخالفة الكتاب بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ليس بنظام لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تاويل من غير تعسف فالمناسب
في التمثيل ما مثلنا به فتامل **قوله** مثل ما روى انه عليه السلام تقضى بشاهد
ويمين رواه مسلم **قوله** فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رض بيان المخالفة
انه عليه السلام قسم وهي تقطع الشركة والخبر المشهور فوق الخبر الواحد
ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ولك ان تقول قولهم القسمة تقطع الشركة
ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين حيث يؤمن الامام انضمام وجود القسمة فتامل **قوله** بان ورد
آحادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه يعارض الادلة الدالة
على وجوب تبليغ الاحكام فان قيل فعلى لا يكون قسما آخر بل في الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار
احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست
قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة
مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب
الاصوليون والشافعي وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده
قوله او اعرضوا عنه الائمة من الصدر الاول اذا تركوا المحاجة به مع وقوع
الاختلاف فيما بينهم عند بعض المغني يعني اذا اختلف الصحابة رض الله
عنهم في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث كان دليلا على زيافته او

يعني حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين اليمين على المدعي ان هذه واليمين على الواحد
وليس وراء الجنس شيء حتى يكون على المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة يريد الاستغراق فخالف الشهود
هذا م

انتساخه

او انتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج به عملا بدليل الحديث
الذي هو اقوى من الراوي وقطعا للخلاف ودفعا للشبهة وهذا مختار بعض
اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غير فخر الاصوليين واهل الحديث
الى قبوله اذا ثبت صح سنده لان ترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر
حجة على كافة الامة والصحابي محجوجون به كغيره **قوله** لانه لا شذ مع الاشتهار لحاجة
لم يعمل في فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون
من الصحابة رض واقول به وذلك رواه البخاري عن انس انه قال صليت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم بلفظ لا يذكرون بسم الله
الرحمن الرحيم **قوله** فان الصحابي رض عملوا باخبار الآحاد يعني من غير
اشتراط عدد واما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط
لم يعتبر في الرواية على ما مر ومن هذا القسم الاخبار في هلال رمضان اذا كان
بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على العباد وهو وجوب الصوم وجعله فخر
الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزوم هو النص الصحيح
الاول وهو اختيار شمس الائمة **قوله** هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى
وهو ما يندرئ بالشبهات كالحدود والكفارات ذهب جمهور العلماء
واكثر اصحابنا الى اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهو المنقول عن
ابي يوسف في الامالي واختيار الجصاص وتبعه الملص وذهب الكرخي الى انه
لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب التنقيح وتمسك
الفريقين مذكور في الشرح **قوله** انه خبر الواحد في اتصاله بالرسول عليه السلام
شبهة والحدود تدرأ بالشبهات وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت
كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس
مع الادلة على كونه حجة لان الحدود مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي
في اثبات ذلك **قوله** واما اثباتها بالبينات فجوز على خلاف القياس
يعني فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها
من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة
عليها فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن
الشبهة فتثبت بخبر الواحد ايضا قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة

مطلب
اخبار هلال رمضان
عبادة م

لاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة فان قلت قد دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعلم كالشهادة فليكن يثبت العقوبة مثلها قلت نعم ولكن لم ترتقى دلائل حجيته فى القوة الى رتبة دلائل حجية الشهادة فافترقا على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالبينة الى ما يندرئ بالشبهات عملا بالاحتياط **قوله** وهذا هو القسم الثالث وهو ثابت بالنسبة الى حقوق الله تعالى **قوله** مع العدد اى والذكورة **قوله** اى الحرية لا يقال الحرية صادقة على الصبى مع انه ليس باهل الولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد الصبى والمجنون وحقيقة الولاية التمكن فى نفوذ القول على الغير شاء او ابى وهذا لان هذا القسم لما كان من قبيل الالزامات لابد ان يكون المخبر المثبت لها ملزوما والالزامات من باب الولاية فلابد ان يكون المخبر اهلها فاشتراط العدد ولفظ الشهادة لزيادة التاكيد قيل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به وكان من حقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفى فيه بشهادة الواحد العدل والاظهر ان اشتراط شروط الشهادة فى هلال الفطر لما فيه من خوف التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم لا لكونه من الحقوق التى فيها الزام وقد اختلفوا فى التزكية فعند محمد هى من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه وعندهما من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على ما ذكره شمس الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضى وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما **قوله** يشترط فيه شطرى الشهادة الخ ولم يذكر فى المبسوط ساير شروط الشهادة اعنى الذكورة والحرية والبلوغ فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شروط الشهادة عند ابى حنيفة مع احد الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبى وعندهما يكفى فى هذا القسم قول كل مميز كما فى القسم الذى لا الزام فيه **قوله** وشبه المعاملات الخ المناسب ان يقول وشبه عدم الالزام لان يقال ان المعنى

لاالزام فيها فلهذا اشبهها **قوله** ما خلا الاخبار بالشرايع يعنى الذى اسلم فى دار الحرب ولم تبلغه الشرايع اذا اخبره فاسق بها فانه يلزمه قضاء الصلوة والصوم عندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطرى الشهادة وهذا الخلاف الذى ذكره فى لزوم الشرايع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق وقول الاكثر وقال بعضهم ينبغى ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق قال شمس الائمة السرخسى لا يصح عندى انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من يخبره رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتى الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا **قوله** هذا اذا كان المخبر فضوليا اى هذا الخلاف المذكور بين ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة فى خبر الفضولى ثابت عند ابى حنيفة بلا خلاف بين المشايخ واما فى خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر فى كتاب المأذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابى حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل يعرفه العبد عدل فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط والاصح ان فى العدد تاثيرا فى الاطمينان كالعدالة ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويمكن ان يقال حتى يخبره رجل عدل **قوله** لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل والمرسل فيقوم مقامه لا فيه الناس الى ذلك اذ قل ما يجد الناس عدلا يرسله الى حوايجه او يوكله فلا يشترط فيه لانه يفضى الى الحرج بخلاف الفضولى فانه متكلف به دون الحاجة وقلما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة لما فى الغة لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولى **قوله** قسم يحيط العلم بصدقه هذا القسم ثلثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضرورى بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضرورى بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضرورى بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسل عليه السلام عن الله تعالى وخبر

(margin note: بالنسبة ش)
(margin note: اى لهذه الحقوق ه)
(margin note: اى من اهل الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية)
(margin note: لكون الاشتغال بالحيل والتزوير بين الناس فى هذه الحقوق ظاهرا)
(margin note: لان هذا المخبر نائب عن الرسول عليه السلام لان الرسل مامورون من جهته بالتبليغ)

اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تعالى او بخبر رسوله او بالاجماع كدعوى
فرعون لعنه الله الربوبية ودعوى المشركين الوهية الاصنام ودعوى
مسيلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل يكذبه وحكمه
وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان قوله وقسم يحتملهما
اى الصدق والكذب كخبر الفاسق الخ في جعل خبر الفاسق مما يستوى فيه
الامران نظر فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو التردد الذى
يحتملهما على السواء كخبر مجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر
امره في الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفى كون خبر
الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل في المعاملات قوله وقسم يترجح احتماليه
اى وهو الصدق على احتماله الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله
على سواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد الحقية
وانكر بعض الظاهرية هذا التقسيم وزعم انحصاره في الصدق والكذب وانكر
ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل عليه قوله طرف السماع وطرف الحفظ
وطرف الاداء اما طرف السماع فنوعان لاجله حلت الرواية والمتصف بها اما
صحابى او غيره فان كان صحابيا او غيره فالفاظه ستة مراتب بعضها ارفع
من بعض بحسب النصاصة على السماع منه عليه السلام وعدمها الاول
قول الصحابى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرنى كذا
او حدثنى او شافهنى بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام
واجب القبول بالاتفاق وهذا على المراتب الثانية قوله قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه
السلام وهذه دون الاولى الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن
كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا وكلها محمول
عند الاكثر على الاضافة الى الرسول عليه السلام وهذه دون الثالثة
الخامسة قوله من السنة كذا وهى محمولة عند الاكثرين على سنة النبى عليه السلام
وليس بمحمولة عليها عند الكرخى والدبوسى وشمس الائمة وفخر الاسلام
ومن تابعهم من متأخرى اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون الرابعة
السادسة قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهى محمولة عند الاكثر على
على نقل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ما تقدم وان كان الراوى غير صحابى

فالسماع

فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من
جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة واحدهما احق
من الآخر ونوعان عزيمة لما شبه بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح قوله
ثم يقول مستفهما اهو كما قرأته عليك فيقول له نعم او نحوها او يقول هو لك
بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأته عليه عنى ونحوه من غير سبق استفهام له
عن ذلك واختلفوا في سكوته والحق انه معتبر اذا لم يكن مدلسا وهذا هو النوع
الاول مستويا فى الرتبة لا مزية لاحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك واشياخه
من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقال المحدثون الثانى اعلى المراتب
مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل الشرق ونقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذئب ومالك
فى رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما قوله ويذكر اسناده الى النبى
عليه السلام ويذكر متنه بتمامه قوله فاذا بلغك رسالتى فاروعنى المناسب
ان يقول فاذا بلغت رسالتى بناء الخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب
قوله فيكونان حجتين يعنى اذا وقعت الكتابة والرسالة على هذا الوجه
فيكونان حجتين اذا ثبتا بالبينة وقال عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة
بل يكفى المكتوب اليه ان يعرف خطاب الكتاب وان يغلب على ظنه صدق
الرسول هذا وبقى قسم آخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك على المحدث
وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة الحديث بجامع لان القارى اذا قرأ
غير السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الانواع
فهو ان يقول فى اداء القسمين الاولين حدثنى وقيل هو مذهب معظم الحجازيين
والكوفيين وعليه الزهرى ومالك وسفين ويحيى بن سعيد القطان وهو
مذهب البخارى وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى انه يقول فى الاول
اخبرنى دون حدثنى وعليه الشافعى ومسلم وجمهور المشارقة وذهب بعضهم
الى انه يقول قرأت عليه وانا اسمع فاقر به دون حدثنى وبه قال ابن المبارك
ويحيى اليمنى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم ويقول فى القسمين الاخيرين
اخبرنى دون حدثنى هو المختار قوله وهو الذى لا استماع فيه اى بشئ
من الفاظ الحديث ولا سنده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص
ما يكون فى التحمل بغير ما ذكرها من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع فى التحمل
رخصة لما فيه من توسعة الامر فى الرواية قوله كالاجازة اى المجردة عن المناولة
وصورتها ان يقول المحدث اجزت فلان بن فلان بما فى هذا الكتاب فانه

لك ان تروى عنى ولم يعط الكتاب لو كان له قوله والمناولة اى الاجازة
المقيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يرفع الشيخ اليه اصل السماع
او قرأ مقابلا به ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى
واجزت له روايته عنى ثم ملكه اياه ويقول له خذه وانسخه وقابل به
ثم رده الى ومنها ان يجئ الطالب الكتاب الى الشيخ او نحوه من حديث
فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه
ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثى عن فلان او روايتى عن شيوخى
واجزت لك روايته عنى وهذه الاجازة يقع بها حالة محل السماع عند
بعضهم وبه قال مالك او غير حالة محلة عند الاخرين وصحح ابن الصلاح وقال
انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة وقد يكون المناولة
مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عنى ولا اجزت
لك روايته عنى وهى صحيحة معمولة بها عند اهل العلم ومردودة عند الاخرين واو
النظام لان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين زيادة تاكيد
الاجازة فكانت المناولة زيادة تكلف قسما من الاجازة قوله اى لا يقع
الاجازة بالاتفاق ولا يحل الرواية بها ان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان
عنها مأمون عن التغيير فان امكن ذلك وكذلك عند ابى حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف بصحتها قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان
علم الشاهدين بما فى الكتاب شرط عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وليس بشرط
عند ابى يوسف رحمه الله هكذا حكى الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لا خلاف
فى رد هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا يوسف انما لم يشترط علم
الشاهدين بما فى الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة امر القضاء عن عوام
الناس بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها اصل فى الدين
فلا وجه للكتمان حتى تحمل الامانة فيها قبل العلم قوله وهو نوعان اى عزيمة ورخصة
ايضا قوله ان يحفظ الراوى الحديث المسموع من وقت السماع للحفظ
والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا مذهب ابى حنيفة ولهذا قلت روايته
قوله ان يعتمد الكاتب الذى يروى فيه سواء كان بخطه او بخط غيره
معروفا كان الغير او غير معروف قوله صار كانه اى جعل الشارح هذا جوابا
للشرط المذكور فى المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب

وفى الصحاح الاجازة فى غير علم
باب الجا فيه
الاستلاء وقيل الاجازة
او فى التعلم استلاء
ح

الشرط

الشرط المتن مع ان جوابه يأتى بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر فى الشرح
جوابا لشرط المتن ينبغى ان يذكر ايضا شرطا داخلا على جواب المتن ليرتبط الكلام
بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك يكون الى آخره قوله
لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون تذكره ذلك قائما مقام حفظه من وقت
السماع الى وقت الاداء قوله يكون اى الكتاب حجة اى يحل للراوى الرواية
بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه فى حق من
ليس بمعصوم قوله لا يحل له الرواية به عند ابى حنيفة وكذا لا يجيز القاضى
فى خريطته سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه على صكه لا يحل
له العمل به ما لم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعى بل يعمل به فى الكل وان لم يتذكر
الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف على ذلك فى السجل وفى رواية الحديث
ووافق ابا حنيفة فى الصك لحصول الامن فى الرواية والسجل اذا كان
فى يد القاضى او فى يد امينه عن التزوير وعدمه فى الصك والسجل اذا
كان فى يد غير القاضى وامينه حتى لو كان الصك فى خريطة الشاهد ايضا
حل له الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضى او يد امينه
وفى قول محمد تيسير وتوسعة على الناس وعليه الآن العمل والعزيمة ما قاله ابو
حنيفة رحمه الله قوله قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اختلف
العلماء فى جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة التابعين واختاره الرازى
من اصحابنا والجصاص وثعلب من اهل اللغة عملا بقوله عليه السلام نضر الله
امرأ سمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمعها الحديث ولعجز غيره عن الاتيان
بمثل لفظه لانه عليه الصلاة قد اوتى جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ
القليل مثل لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والخراج بالضمان والغرم بالغنم واجازه
عامة العلماء فى بعض الصور ان عالما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اخرجه ابو
بكر الخطيب البغدادى فى كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثى عن ابيه
عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابينا وامهاتنا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك
قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس وبالاتفاق
الصحابة رض على نقل الاوامر والنواهى والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبى
عليه السلام بكذا ونهى عن كذا او رخص فى كذا او قال كذا او نحو امته او قريبا منه
فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير نكير هذا واعلم ان محل النقل بالمعنى

نقل الحديث بالمعنى ح

جوامع الكلم ح
فكان افصح العرب والعجم

فی غیر ما دُوِّنَ فی کتب الحدیث اما ما دُوِّنَ فیها فلا تغیّر عن لفظه سواء
روی فیها او نقل منها کذا افاده ابن دقیق العید الا واسی لان الروایة
بالمعنی رخص فیها من رُخِّص لما کان علیهم فی ضبط الالفاظ والجمود علیها
من الحرج والنصب وذلک غیر موجود فیما اشتملت علیه الکتب ولان
اللفظ اذا لم یتعلق به حکم لا یلتفت الیه وکذا کان علیه السلام یلقی
المعنی الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما قصد لفظه کالقران والتشاهد
والاذان **قوله** فان کان الحدیث محکما الحاصل ان السنة فی هذا الباب
علی ثمة اوجه محکم لا یشتبه معناه ولا یحتمل الا وجها واحدا او ظاهر
یحتمل غیر ما ذکر ومجمل ومتشابه ومشکل ومشترک فان کان محکما لا یحتمل
غیر المعنی المقصود منه کقوله علیه السلام من دخل دار ابی سفیان فهو آمن
صح نقله بالمعنی لمن له بصر فی وجوه اللغة ومعانی الخبر لحصول الامن
من زیادة المعنی ونقصانه حتی لو قال فی هذا الحدیث من دخل دار ابی سفیان
جاز ثم لا حاجة الی قوله ولا یحتمل غیره لما تقدم فی اقسام الکتاب **قوله**
بان کان محتملا للخصوص کقوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه فان
موجبه العموم والمراد محتملة وهو الخصوص اذ الانثی والصبی لیسا بمراد
قوله اما جوامع الکلم فلقوله علیه الصلوة والسلام خصصت بجوامع الکلم
الله اعلم به ولکن الاصح ان ما کان من جوامع الکلم مختص به علیه السلام
وفاقا لشمس الائمة السرخسی لان القصور عن الاتیان بالمثل غیر مامون
علی الغیر وخلافا لمن اجازه من مشایخنا لمن کان جامعا بین اللغة والفقه اذا
ظهر له معناه **قوله** والطعن الذی یلحقه اما ان یکون من قبل الراوی او من قبل
غیره والاول علی ثمة انواع والثانی نوعان وسیاتی احدهما ان ینکر
المروی الروایة انکار جحود وتکذیب بان یقول للراوی کذبت علی او
ما رویت لک هذا الحدیث وثانیهما ان ینکره انکار توقف بان یقول له
لا اذکر انی رویت لک هذا الحدیث او لا اعرفه او نحو ذلک **قوله** وذهب
الشیخ ابو الحسن الکرخی واحمد بن حنبل فی روایة عنه الی ان العمل یسقط به
کما فی النوع الاول وهو مختار القاضی الامام ابی زید ومن تابعه من
المتاخرین وذهب مالک والشافعی وجماعة من المتکلمین الی انه لا یسقط
العمل به وقیل سقوط العمل بما اذا انکره الراوی قول ابی یوسف والعمل به
قول محمد ومما وقع فی هذا النوع حدیث ربیعة عن سهیل بن ابی صالح

عن ابی ہریرة

الامعنی واحد انح
الحدیث علی ثمة اوجه

عن ابی ہریرة رضی الله عنهم ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد ویمین
فان عبد العزیز بن محمد الداروردی قال لقیت سهیلا فسألته عن روایة ربیعة
عنه هذا الحدیث فلم یعرف وکان یقول بعد ذلک حدثنی ربیعة عنی فرده
اصحابنا بالانقطاع بانکار سهیل وعمل به الشافعی وهو الظاهر **قوله** لان کل
واحد منهما ای من الاصل والفرع یکذب الآخر فلا بد من کذب واحد غیر معین
وذلک موجب للقطع فی الحدیث ولکن لا یقدح ذلک فی عدالتهما
للتیقن بعدالة کل واحد ووقوع الشک فی زوالها فلا نترک الیقین بالشک
وفائدته تظهر فی قبول روایة کل واحد منهما فی غیر ذلک الخبر **قوله** لانه انما
یکون حجة باتصاله بالرسول وبانکار الراوی ینقطع الاتصال لانه یصیر
مناقضا بانکاره ومع التناقض لا یثبت الروایة وبدون الروایة لا یثبت
الاتصال فلا یکون حجة **قوله** او عمل بخلافه هذا هو النوع الثالث اعلم ان
الراوی اذا افتی بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فلا یخلو ذلک من ان یکون
قبل روایته لحدیث وقبل بلوغه ایاه او قبل بلوغه قبل الروایة
او بعد الروایة او لم یعرف تاریخه ولا یخلو کل واحد من ان یکون خلافا بیقین
او لا فان کان قبل الروایة وقبل بلوغه ایاه لا یوجب ذلک جرحا
فی الحدیث لوجه لان الظاهر ان ذلک کان مذهبه وانه ترک بالحدیث
لما بلغه احسانا للظن به وکذا ان لم یعرف التاریخ لان الحدیث حجة بیقین
فی الاصل ووقع الشک فی سقوط فوجب العمل بالاصل فیحمل
علی ان المخالفة کانت قبل الروایة لان الحمل علی احسن الوجهین واجب
ما لم یتبین خلافه وکذا ان کان بعد الروایة ولم یکن خلافا بیقین
بان کان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او مشترکا فعمل
باحد وجوهه وان کان بعد الروایة وبعد بلوغه ایاه وذلک خلاف
بیقین فذلک یوجب جرحا فی الحدیث **قوله** کما روت عائشة رض
ومن هذا النوع حدیث ابی ہریرة رض انه علیه السلام قال یغسل
الاناء من ولوغ الکلب سبعا ثم صح من فتواه انه یطهر بالغسل ثلاثا
فعلمنا بالفتوی واسقطنا العمل بالحدیث حملا لذلک علی ثبوت
الناسخ عنده او الاطلاع علی ان مراد النبی علیه السلام بما زاد علی
الثلث الندب **قوله** کما روت عائشة رضی الله عنها زوجت بنت
اختها حفصة بنت عبد الرحمن للمقداد بن الربیعة حین کان عبد الرحمن

بيان الحلل

غائبا بان ام فلما رأت عائشة زوج بنت اخيها بغير امره لكونها وليه عند غيبة الولى الاقرب فقد زوجت نكاح المرأة نفسها دلالة على ان العقد لما انعقد بعبارة غير المزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فتعين به نسخه قوله وان كان خلافا بان خالف هنا سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه باطلا بان خالف نح كما قررناه قوله وتعيين الراوى بعض محتملاته هذا هو النوع الرابع قوله مثل حديث ابن عمر ان النبى عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخارى ومسلم البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا فالحديث يحتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان فى الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان عليها مجازا باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يحمل بمجازه تحرزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه قوله فعلمنا بما روى الخ الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته فمن اين يدل على ان المراد تفرق الاقوال فان قيل لان ذلك هو الحقيقة قلنا فى الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح فى ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما فى الاول فهما سواء فتأمل قوله والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس قوله حديث ابن عمر رواه الستة قوله وعلى الصحابة بخلافه هذا هو النوع الثانى من الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الراوى وهو قسمان طعن الصحابى وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فى حديث لا يحتمل الخفاء او فى حديث يحتمله وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوى وهو خروج الحديث عن كونه حجة قوله ومثال الحديث الذى من جنس ما يحتمل الخفاء الخ وانما لم يخرج الحديث عن كونه حجة فى هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انما يعمل بخلافه لخفاء النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة فان قلت حديث القهقهة رواه عبد الرزاق مرسلا ورواه الطبرانى مسندا فهل العبرة للوصل والارسال قلت قال النووى اذا روى بعض الثقات الحديث

التبايعان بتشديد الياء يبعني المتبايعان اى المتلبسان بعقد البيع بخيار ابطال ما صدر عنهما من الايجاب والقبول ما لم يتفرقا ...

مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد بمجيئه من طريق آخر وكذلك ان تقول الجهنى غير معروف بالفقه بين الصحابة وابو هريرة اعلى منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا قالوا وفى كونه رواه كثير من الصحابة نظر قوله والطعن المبهم هذا هو القسم الثالث من اقسام الطعن من جهة غير الراوى وهو الطعن من ائمة الحديث وهو ثلثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما ان يفسر بشئ يوجب الجرح او بشئ لا يوجبه قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او متروك الحديث او ليس بعدل او ليس بثقة من غير بيان سبب الطعن قوله لا يخرج الراوى عن الرواية ولا يقتضى رد حديث وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلانى وجماعة من اهل الحديث قوله الطعن المبهم ما يكون جرحا الخ والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله الا اذا وقع مفسرا هذا هو النوع الثانى وهو الطعن المفسر بما يصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثانى غير مقبول وذلك كالطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة فى الدين والعدالة والاتقان كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضد بما يجبر عن ضعفه وان كان الجارح معروفا بالتعصب والعداوة كالملحدين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الحمية والتعصب قوله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو غير مقبول قوله وفى الاصطلاح كتمان الانقطاع فى الحديث اى فى اسناده بان يؤديه بلفظ يوهم الاتصال والصحة كان يقول حدثنى فلان عن فلان ولا يقول قال حدثنى فلان ويسمى هذا المعنى عنعنة وعد بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوى بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت الملاقات لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم

لفظ عنعنة

القاهرة اما اذا كان حدثني فلان مال الواهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في المشافهة **قوله** وذلك مثل ان يقول حدثني ابو سعيد وهي كنية للحسن البصري ولمحمد بن السائب الكلبي من غير بيان يعلم به انه الاول فيكون الحديث به صحيحًا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفًا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا النوع جرحًا والصحيح انه ليس بجرح **قوله** هو الذي سماه الشيخ تلبيسًا نوع من التدليس عند اهل الحديث الخ اعلم ان التدليس على ثلثة اقسام الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان موهمًا بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسًا اذا كان المدلس قد عاصر المروي او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه الثاني تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي روى ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف من اسم او كنية الى قبيلة او بلدة او ضيعة او نحو ذلك والحامل له على ذلك كون المروي عنه ضعيفًا فيدلسه حتى لا تظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغير السن او تاخرت وفاته وشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثرة الشيوخ وهذا القسم دون الاول الثالث عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل للاتصال فيستوي الاسناد ويحكم بالثقاة وهذا الشر اقسام التدليس **قوله** والمراد بعض القليل اما اذا كثر منه بحيث يستشعره الخفة فلا يبالي بقول ويفعل فانه يكون جرحًا وكذا لو كان بغير حق ولا تاويل **قوله فصل** قد يقع التعارض الخ شرع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج الخالية عنها لان الاصل عدمها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود ني وجود وفي بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان المانع اولا وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض موجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل بهذا الخ

مطلب التدليس في الحديث

والثالث تدليس التسوية ان يروي حديثًا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه

المعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ولاجل هذا سمي السحاب عارضًا لانه يمنع وصول شعاع الشمس الى الارض وفي الشريعة المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة بين الحجتين من غير تعرض للحكم الاول والمناقضة لغة ابطال احد القولين بالاخر وشريعة ابطال احدى الحجتين بالاخرى

الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للاخر **قوله** لان التعارض بينهما المناسب ان يقول بينهما لكن رجع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين **قوله** لان ذلك من امارات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكمًا بدليل معارض به كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بحقايق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا فثبت انه لا تعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فان احدهما لابد ان يكون متقدمًا منسوخًا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرًا بالنسبة الينا **قوله** فلابد من بيانه الخ يعني لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلابد من بيان تعريفه لغة واصطلاحًا وبيان ركنه وشرطه وحكمه ليترتب عليه معرفة طرق الترجيح فالتعارض والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفي الاصطلاح تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويين ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوي لترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدم امكان الجمع احترازًا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع يسقط عند امكان الجمع بوجه وركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحًا وشرطها اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة والشرط على ما عرف في موضعه وهنا شيء وهو ان صاحب التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوي الحجتين شرط فاجعل هنا ركنًا جعل ثمه شرطًا وبالعكس وايضًا جعل هنا تضاد الحكم شرطًا وهناك ركنًا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن لقربه من الماهية كتكبيرة الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولى وفيه تامل لان التمانع لابد فيه من اعتبار الكنية **قوله** كحرمة الخمر بعد حلها فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لا معارضة بين حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده وكذا لا معارضة عند اختلاف الجهة ككراهة البيع عند النداء وجوازه في نفسه

مطلب الشرط قد يطلق وعليه الركن لقربه من الماهية

فان الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر والثاني من جهة اجتماع شرائط
الصحة قوله ويمكن ان يكون تاسيسًا فان ما يتوهم التقابل فيه ثلثة
اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح
والثالث ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص مع القياس
ولا معارضة ولا ترجيح فقوله على السواء يكون لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمى
تعارضًا وقوله لا مزية لاحدهما على الآخر يعني بالذات ليدخل القسم الثاني
فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجح احدهما بقوى وصف تابع فيه فحكم
القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه
في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث
وحكم القسم الاول العدول الى غيرهما كما سيأتي ان تعذرت معرفة الناسخ
منهما وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل
بالشبهين قوله وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة
اي على الترتيب يعني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى
خبر الواحد الموصوف بالفقه والتقدم في الاقتداء قوله وحكمها اي حكم المعارضة يعني
في القسم الاول قوله المصير الى السنة ان وجدت لانها خلف عن الكتاب
او الى اقوال الصحابة او القياس ان لم يوجد قوله لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية او الاجماع
او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على جواز الترجيح بكثرة الادلة
وهو مختلف فيه بين الاصوليين ذهب اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه قوله وهو قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة اخرجه ابن ماجه عن جابر رفعه
وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه وتعددت طرقه وله
شواهد وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث المعروف
واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة
اصحاب الكتب الستة لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه يحتمل
في نفسه ان يراد به نفي الفضيلة فلا يعارضه غير المحتمل على ما عرف
لكن روى ابن حبان انه عليه السلام امر المؤتمين بقراءة فاتحة الكتاب
فيثبت المعارضة فسلم حديث لا صلوة عن المعارضة على انه اذا كان

محتملا

محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وهنا ابحاث ذكرناها في
حاشية صدر الشريعة قوله صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجدتين المراد سجدتين في كل ركوع لان الاختلاف انما هو في تعدد
الركوع فانه روي في كل ركعة ركوعان وروي ثلث ركوعات وروي
اربع ركوعات وروي خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض
في شيء لامكان التوفيق لكن معلومية على سبيل الفرض بهذا القدر ورد
النص في شرح المجمع اشكالا قويا فليراجع قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال
الصحابي في مرتبة واحدة الآن فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب
عند المصير ما يترجح عند المجتهد منهما لان قول الصحابي لما كان بناء على الرأي
كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شاء بشرط
التحري قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا الظاهر
ان هذا راجع الى قوله ان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب
والسنة واقوال الصحابة رض والقياس لم يوجد دليل يصار اليه ويمكن
ان يكون راجعًا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل
الذي يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال الصحابة ان لم
توجد فاذا صير الى احدهما فوجد ايضًا متعارضًا مع مماثلة فصدق انه وجد
دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثلة فتأمله تفهم ويؤيد
هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض من الدليل
بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول
قوله يجب تقرير الاصول اي ابقاء كل واحد من الامور التي وقع فيها
التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين قوله اما تعارض الدلائل
كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة
والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث جابر رض المتفق على صحته
ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داؤد
عن غالب بن ابجر قال كان رسول الله عم حرم لحوم الحمر الاهلية
فاتيت النبي عم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك
من سمين حمرك فوقع الاشتباه في لحمه ويلزمه منه الاشتباه في السؤر
لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضه في السؤر ايضا فان جابرًا

للمحشي حاشية على صدر الشريعة تمام

مطلب قول الصحابي بمنزلة القياس

حل شريف
او القياس ان لم توجدهم

قال لمن قال له بقي في مالي الا حمرات

رض وروى انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
كذا قيل ولك ان تقول خبر جابر في الطهارة نص وخبر انس فيها
دلالة وهي لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السؤر تفهم من خبر
جابر بالاستلزام ايضاً لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي
ولم يصرح بالطهارة **قوله** اما تعارض اقوال الصحابة رض الخ لقائل
ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس لم يحفظ له سند واثر ابن عمر
رواه ابن شيبة وغيره وهو محمول على الاصل من ان لعابه متحلب من لحم نجس
ولم تبلغ الضرورة مبلغاً تسقط معه النجاسة **قوله** ولا يمكن الحاقه بالعرق
حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهراً لان عرقه طاهر في ظاهر
الرواية ولا باللبن في ظاهر الرواية حتى يكون نجساً لان لبنه نجس في اصح
الروايتين وجب تقرير الاصول وهما طهارة الماء وحدث المتوضي فلا
ينجس ما اصابه ولا يرتفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع
فيه الشك من الماء اهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فقيل
بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح ولهذا لو اخبر الماء المطلق لا يجب عليه
غسل رأسه بعدما توضأ ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل رأسه
بعدما توضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة
فضلاً عن الشك في الطهارة والرأس طاهر بيقين فلا تنجس
بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب
غسله انما يثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال
انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف
الآثار في الطهارة والنجاسة والرجوع الى الاصل على التقديرين هو
ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهراً بيقين والمتوضي
محدثاً فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي **قوله** الى
لا يطهر به ما كان نجساً الخ ان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان الشك
في الطهورية قلت المراد نجاسة الحدث لان الخبث اما من يقول
الشك في الطهارة فانه لا يزيل النجاسة **قوله** فان قلت اما السؤال
فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة
الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية
في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا بزواله لا يكون هذا تقريراً

لاصول بل يكون عملاً باحد الاصلين واهدار الآخر فوجب القول بزوال صفة
الطهورية وبعضه وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل
وجوب الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطهارة
حيث يكون ايضاً عملاً باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضي به
اصلاً ووجوب التيمم وحده والفرض عندهم خلافه **قوله** ترجح المحرم في حرمة
اللحم كان للاحتياط الخ لك ان تقول لا نسلم ان الترجيح للاحتياط بل للنص
وهو قوله عليه السلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقد غلب الحرام وايضاً اذا ثبت
الترجيح تبين ان لا تعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما
هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها **قوله** والاحتياط في السؤر
في جعله مشكوكاً الخ فيه بحث من وجوه اما اولاً فلم لا يجعل الدليل المبيح على حالة
اضطراره بدليل قول الاوى وقد اصابتنا سنة وح لم يتحقق التعارض وثانيها
بان التعارض لما وقع في السؤر وللماء خلف وهو التراب وجب المصير
اليه لكن لما ان احدهما طاهر والآخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الماء
ويجب التيمم وثالثاً بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كانت مغلوباً
باللعاب كان مقيداً فيجب التيمم عيناً وان كان غالباً وجب الوضوء
عيناً فمن اين يجب وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا تبين
ان تواتر الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم
فان قلت تقدير الاصول افاد النجاسة للعاب عنزانه لا ينجس المخالط
ونص محمد على طهارته بانه قلنا المانص على طهارة النوى وهو الماء
الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول **قوله** لا ان يعنى به الجهل
الخ يعني سؤر الحمار انما سمي مشكلاً ومشكوكاً على معنى لزوم الاحتياط
بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازاً لان حكمه معلوم وهو
وجوب استعماله وانتفاء نجاسته وضم التيمم لا على معنى الجهل بحكمه
كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال
لا شك في احكام الشرع فلا وجه للانكار بعد ظهور الحكم وعلاقة المجاز
قوله قلت كل منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة
الحق لان الحق عند الله تعالى واحد الخ فمن حيث انهما حجتان في حق العمل
وجب ان يثبت الخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان
الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يثبت لان احدهما خطأ والآخر صواب

ولا يدري ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه ، وسقط من وجه قلنا
بحكم التحري فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات
هذا واذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالآخر الا بدليل فوق
التحري بان ثبت نص بخلاف القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر
خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم أمضي بالاجتهاد
باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به فان قلت لو ثبت له العمل
باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان
له ان يعمل بالاخرى في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع
في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك
كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخيار
يثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم
بان الحق احدهما والآخر خطاء فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون
له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول **قوله** وعند الشافعي يعمل
بايهما شاء يعني مطلقا شهد بذلك قلب اولم يشهد **قوله** واما الروايتان
او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسئلة واحدة فحكمها حكم الحديث
المروي عن الرسول عليه السلام بروايات مختلفة فيعمل بالمتأخرة منها
ان علم التاريخ والا فانعمل على ما يشهد له الاصول فتأمل **قوله** بان يقال
المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة فتنصرف الى الكامل منها وهي
المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة فانها دار المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة
المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة
فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة
في البقرة على المؤاخذة في الدنيا وتحمل العقد في المائدة على كسب القلب
الذي ذكر في آية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير
معنى الآيتين واحدا وهي نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس
ليكون من باب حمل المجمل وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع
التعارض به كما ذهب الشافعي قلت لثلاثة امور تلزم عليه الاول صرف
العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء
وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد
الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وما

مطلب

ذهبنا اليه وان كان مجازا فهو ايضا فهو اولى من مجازه لاستواره حقيقة
عرفية والوف وان كان حادثا فهو حادث بحدوث الشرع فهو واقع
على مرادات الشارع الثاني ان اقتران المؤاخذة بكسب القلب دال على ان المراد بها هي المؤاخذة
الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ومنع ذلك في حقوق
الله تعالى لا سيما فيما هو دائر بين العبادة والعقوبة منعا مجردا لا تفيد مع وضوح
الوجه الثالث لزوم تأكيد الآية الثانية للاولى والتأسيس خير من التأكيد
وذكر الكفارة في الثانية لا ينفي ذلك لان الكلام فيما وراءها والصدر الشريعة
وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن
القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في الكسبية لا في المقصودة
ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض
لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابي منصور الماتريدي وجه
رابع حيث نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد
منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المقصودة
وفسر المؤاخذة هنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المقصودة بالكفارة
وفي الغموس بالاثم ونفي اللغو لا مؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان
دار المؤاخذة انما هي الآخرة وللقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض في
الآية الاولى فان الغموس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله في اللغو
وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب جائز الد
خول في الكسب وذلك يقتضي المؤاخذة فكان التعارض موجودا في الاولى
ويجاب بان ذلك ملتزم ولا تنافي بينه وبين المذكور في الكتب ويندفع
بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء فان قلت هل
يؤاخذ العبد بعزم قلبه على السيئة قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر
يؤيده قوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة اي لم يستقر
في قلبه بان رجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز لامتي ما حدثت
به انفسها ما لم تتكلم به او تعمل فمحمول على ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل
القلب **قوله** حتى يطهرن بالتخفيف وهي قراءة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن
عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه
قوله يقتضي حل القربان بانقطاع الدم ثم وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع
دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان على الاكثر او الاقل

ايضاح

اللغو في القصد تابين واحد وهو ضد الكسب وهو المعهود الخالي عن القصد

اغتسلت اولا والاطهار الاغتسال وذلك يقتضي عدم الحل الى الاغتسال
سواء انقطع الدم على الاكثر اولا فقام التعارض بينهما ظاهرًا لانه انقطاع
بيقين اى العدم توهم العود قوله لا يثبت فيه اى في الاقل لان الدم ينقطع
مرة ويدر اخرى ولو في مدة العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة
قوله ولابد الاولى ذكر الفاء كما لا يخفى من مضي وقت صلوة كان الاولى
ان يقول بان تصير الصلوة دينا في ذمتها وفي النهاية ان لم تغتسل ومضى
عليها ادنى وقت الصلوة بقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطيها لان الصلوة
صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت
الصلوة ادناه الواقع آخرا بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال
والتحريمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر
لا يتركها طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغلط فيه الاترى الى تعليله بان
تلك الصلوة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة
الكافي وتصير الصلوة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة بقدر الغسل
والتحريمة بان انقطعت في آخر الوقت فعلم بهذا ان حل القربان لا يتوقف
على مضي وقت صلوة كامل كما تؤذن به عبارة الشارح تبعا لعبارة
القدوري قوله فان قلت الخ تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة
التخفيف حقيقة الطهر لتوقف ايضا فاذا طهرن فانفاق القراءة على
تطهرن اى يغتسلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن
مطلقا كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء وجواب اما على
قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم
على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل
تجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف
لما يلزم على تأخير حق الزوج وتراخي الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة
من بطلان التقدير الشرعي وجعل الطهر حيضا على ان صاحب عين
المعاني قد نقل طاوس ومجاهد ان معناه توضأن اى صرن اهلا
للصلوة وبه كفت مؤنة التكليف وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة
على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما
دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر

قوله

بيان خلاف

اقول في النسخة المصححة بالفاء ح

حكى

اذن الانقطاع على العشرة ولا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال ح

من شاء باهلته

قوله وقال من شاء باهلته المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح اللعنة
وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم
منا وروى لاعنته قوله ولا يصح الجمع اى العمل بالناسخ والمنسوخ بعد
معرفة الناسخ وهذا رد على رض حيث جمع بين الآيتين وقال عدتها
ابعد الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رض قوله نحو ما روى
انه عليه السلام مع ما روى من اباحتها كما روى عنه من اباحة الضب
مع ما روى عنه من النهي عنها فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان
وابي هاشم حيث قالا بانهما يطرحان ويرجع الى غيرهما من الادلة كالعرق
والهدى اذا لم يعلم السابق منهما موتا قوله ولو جعلنا الحاظر متأخرا
لا يلزم الا نسخ واحد لان المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها
ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا
والآخر محتملا قوله الا ان المراد به بالنسخ تغيير الامر الاصلي الخ توضيحه ان
المكلف اذا انتفع بشيء قبل ورود ما يحرمه ويبيحه فانه لا يعاقب على
الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية وبعد ورود المحرم صار معاقبا
على فعله وبعد ورود المبيح بنسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغييران بخلاف
العكس فان فيه تغييرا واحدا اذ لم يتغير فيه الا البراءة وان لم يكن معنى هذا النسخ
النسخ بمعنى المصطلح قوله اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قلت
لا نسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت
بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت
تقدم هذه الآية على النصين المفوضين اى المحرم والمبيح وعلى تقدير
ورودها ان قد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم
والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل
متقدما على ورود النصين المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع
الصور بل قد وقد قوله والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والفرض
انه قبل الشرع فلا اذن فيه قوله وفخر الاسلام اختار القول الاول
على منعه الخ هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس بصواب والصواب
كما في البعض الآخر لا على معنى تورثه التعليل يعني من اختار القول الاول
لم يقل بان الاباحة اصل في الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء
مباحة من غير تكليف شيء قوله بعث الانبياء عليهم السلام بالخطر

نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه وكما روي عنه من تحريم لحوم الحمر الاهلية م

وعلى هذا الشارح بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى ان كان قد ورد ط

اى بل قد يكون وقد لا يكون ١٥

والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ولم يكلفهم شيئا ثم كلفهم
بارسال الانبياء عليهم السلام وليس الامر كذلك **قوله** بمعنى عدم العقاب
اى لا بمعنى كونها مأذونة اذ لا اذن قبل الشرع **قوله** والمثبت اولى
من النافى لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التى اتفق
عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر قد اختلف فيه المشايخ
وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة عدد الرواة **قوله** وهو الذى
ينفى التعارض ويبقى الامر الاول سمى نافيا لذلك وان لم يكن فى لفظه
حرف نفى **قوله** عند الكرخى اى واصحاب الشافعى **قوله** يرجح قول الجارح الى
على قول المعدل لانه عن غير حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ولان المثبت
مؤكد والنافى مؤسس والتأسيس خير من التاكيد ولانه جعل النافى اولى
يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للممتنع الاصلى ثم النافى للاثبات
قوله من العدالة والضبط والاسلام والعقل **قوله** لما اختلف فيه
عمل اصحابنا يعنى ابا حنيفة وصاحبيه فى تعارض المثبت والنافى فى بعض
الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها عملوا بالنافى فمن الاول اثباتهم خيار
العتق لمن عتقت وزوجها حر كما لو كان عبدا خلافا للشافعى عملا بما روى
عن عائشة رضى الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت وهو
مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه على رواية ابن الزبير
عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله عليه السلام وهو ناف لانه يبقى
على الامر الاصلى اذ لا خلاف فى انه كان عبدا قبل العتق ومن الثانى تجويزنا
نكاح المحرم خلافا للشافعى رح عملا بما روى ابن عباس رضى الله ان
النبى عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه يبقى على الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وقدموه على رواية يزيد بن اصم
انه عليه السلام تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر
على الاحرام وهو التحلل فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع
يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المصنف
رح الى بيان ضابط وفق بينهما ترجيح احدهما على الآخر **قوله**
لانه اعتمد ما ليس بحجة فلا يعارض المثبت بل يكون المثبت اولى
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مساواة بين الوجودى
والعدمى **قوله** فالاول والثانى مثل الاثبات فى القوة فلا يتقدم عليها

بل يعارضانه

بل يعارضانه والثالث والرابع يقصران عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه **قوله**
فلم يعارض لخ اى لم يعارض النفى الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من
الطريق الاخرى وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء
قد اتفقوا على ان النبى عليه السلام قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد
من مراسيل الشعبى ان النبى عليه السلام قال لبريرة لما اعتقت قد اعتق
بضعك معك فاختارى ووصله الدارقطنى من حديث عائشة رض
اذ هى تقد عتق معك بضعك وفى الصحيحين عن عائشة رض ان
بريرة عتقت فخيرها رسول الله عليه السلام من زوجها ولكن اختلفوا
لاختلاف الروايات فعند البخارى عن الاسود انه كان حرا وعنده عن
ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة رض انه
كان عبدا وعند البيهقى باسناد صحيح عن صفية بنت ابى عبيد انه كان
عبدا فمنهم من قدم المثبت منهما على النافى وان تعددت طرقه وقيل فيها
بالاصحية لاعتماد النافى على ما ليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلقوله
التجرد منهم من قدم النافى لكثرة طرقه واصحيتها ولكنا نقول لا عبرة لكثرة
الطرق اذا لم يبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية اذا عضد الصحيح عاضد
وهو ما ذكرناه من احتمال اعتماده على استصحاب الحال وبريرة براءين
مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عائشة رضى الله عنها **قوله** وهو
هيئة المحرم فانها تدل على احوال ظاهرة محسوسة من لبس غير المخيط وكشف
الراس فصار كالاثبات فوقعت المعارضة بينهما بعد ما تعقبت
روايات النفى والاثبات على نكاحه عليه السلام لما لم يكن فى الحال
الاصلى **قوله** وهو اى الاثبات العارض **قوله** لانه يدل على امر عارض
على الاحرام وهو التحلل منه **قوله** رجحوا النافى بصفة الراوى وهو ابن عباس
رض فانه افقه واضبط واتقن عن يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو بن دينار
حديثه وقال الزهرى ما يعرف يزيد بن الاصم الاعرابى بوال على عقبيه اتجعله مثل
ابن عباس فسكت الزهرى ولم ينكر عليه **قوله** فالمخبر بالطهارة والحل ناف
لانه ينفى الامر العارض وهو النجاسة والحرمة ويبقى الامر الاصلى وهو
الطهارة والحل والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت للامر العارض **قوله** فان عرف
انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل فى الماء هو الطهارة لم يقبل خبره
لانه اخبر لا عن دليل **قوله** والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل

بَرِيرَة

وح فالترجيح في ذلك اى الراوى فان اسند خبره الى دليل بان قال اعرفت
الماء من ماء جاء طاهرا ولم اغب عنه ولم يقع فيه نجاسة وقال طبخت
الطعام في قدر طاهرة بلحم طاهر وبواقل طاهرة وبماء طاهر وحفظته عن
النجاسة يكون خبره معارضا للاثبات فيتساقطان ويبقى كل واحدة
من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل
بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لانهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة
وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا الاثبات لانه خبر لا عن دليل فيكون
الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى **قوله** وظاهر قول المصنف يدل على انه
جعل الطهارة والحل مما يشتبه حاله وان يكونا مما يعرف بدليله اما الاول
فلما ذكروا واما الثانى فلان الماء الذى ينزل من السماء والماء الجارى اذا اخذه
انسان فى اناء طاهر وكان الاناء بمرأى من عينه لم يغب عن عينه الى وقت
الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل
وهو كون الماء طاهرا فى الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن
الظاهر هو الاول اعنى ما قرره صاحب الكشف ان خبر يحتمل ان يكون مبنيا
على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك اجمالا على السواء بخلاف النفى الذى
يعرف به دليله فانه لا يحتمل شيئا آخر ثم الفرق بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر
قول المصنف ان ما قاله صاحب الكشف يرجع فى الترجيح الى بيان الراوى
فان بين عمل به وان لم يبين قدم المثبت وما قاله المصنف يرجع الى استصحاب
الحال ابتداء بعد التعارض والتساقط **قوله** والترجيح لا يقع بفضل العدد
الخ اى لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الاثنان على ما يرويه الواحد
اذا تساويا ولا ما يرويه الحر على ما يرويه العبد وهذا بخلاف الشهادة فان
الترجيح ثمه يقع بالذكورة والحرية والعدد للنص لا لافتقارها الى التمييز
والولاية والكمال وتكميل النصاب **قوله** قال شمس الائمة الذى يصح عندى
ان هذا النوع من الترجيح قول ابى حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافه وهو
الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد
الى التواتر والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح فى حق
العمل فيما يرجع الى حقوق العباد واما فى احكام الشرع فخبر الواحد والاثنين
والعبد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب عليه بحق لا غير فان قيل
اعتبر النبى عليه السلام الترجيح بالكثرة كما فى خبر ذى اليدين فالجواب

ابدا

٤١٥

ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل النبى عليه السلام انما توقف فى خبر ذى
اليدين لتوهم الغلط **قوله** فان كان الراوى اى الخبرين **قوله** فاخذنا بالمثبت
للزيادة الخ هذا ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعى
فقال يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح **قوله** وهو ما سلوكا
ابن مسعود رض هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس
كذلك وللقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة حالية والاحوال شروط ومفهوم
الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضى العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به
بل يكون هذا نظير الاطلاق والتقييد فى السياق وهناك يجرى المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده ويظهر رجحان قول محمد فى عدم اشتراط قيام السلعة
للتحالف ولفظ التراد لا يدل على قيام السلعة لان رد القيمة كرد العين
ويمكن ان يجاب بان هذا مما ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده
ولا تصر من الفقه الاصول بقى شىء لان مفهومه اذا لم تكن قائمة لا يتحالفان
بل يكون القول للمشترى وليس على اطلاقه بل اذا هلكت بعد القبض فالثمن
دين اما قبله فالثمن معوض به يتحالفان اتفاقا كذا فى الكفاية وفيه شىء لان
التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ما ورد عليه العقد فيشترط قيامه اذ
الفسخ لا يرد على الهالك لان نص التحالف ورد على خلاف القياس بعد
القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه **قوله** يؤخذ بالمثبت للزيادة
ويحمل المطلق على المقيد لان راويهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم
هذا والمسطور فى اصول شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام ان المطلق
لا يحمل على المقيد وان وردا فى حادثة والجواب انه ذكر فى المبسوط يجوز
ذلك عند العراقيين ويجعل ما تعدد وروى من الاخبار كالمرين وان كان
واحدا فى نفسه فيجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الامكان **قوله**
حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض هذا تفريع على النفى يعنى لا يحمل
المطلق على المقيد حتى قلنا لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق
كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد
لقلنا يجوز بيع سائر العروض قبله والتقييد بالعروض لاخراج العقار
فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابى يوسف اولا وزفر عملا
بالاطلاق وللقائل ان يقول ما دليل فى التخصيص لابى حنيفة لغير العقار
فان الحديث الثانى مطلق **قوله فصل فى البيان** كان حق هذا الفصل

اى لا يصار الى الترجيح اذ يمكن العمل

القبض م

المقدم على بحث السنة لعدم اختصاصه بها كما تقدم الخاص والعام وغيرهما
اوالثاني فيه عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت
التراجم الخاصة بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان
جاريا في الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنهما في الاصلية ثم البيان في
اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثاني بالمقام انسب فيكون
متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل والدليل يستلزم
المطلوب وهو العلم فحصل ههنا ثلثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام
وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه الثلثة
ولذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه
اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وهو غير جامع
لخروج عنه بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقه
اشكال واجمال مع ما فيه من استعمال لفظي التجلي والوضوح وهما
مترادفان واستعمال لفظ الحيز وهو حقيقة في الجواهر ومن نظر الى الثالث
كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري عرفه بان العلم الذي يتبين به المعلوم
وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف
والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن انفهامع انه
يعمهما ومن نظر الى الثاني كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل
الكلام والفعل والاشارة والرمز لان كلا منها دليل ومبين وهو والى
على استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مفيد من كلام الشارع وفعله
وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالتحري على علة الحكم فهو بيان
لان جميعها ادلة وان افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه
يفيد العلم بوجوب العمل **قوله** من الكتاب والسنة واقسامهما كالخاص
والعام ونحوهما كالمتواتر والمشهور والاحاد **قوله** فان الظاهر يحتمل
ان يستعمل في غير حقيقته وكذا يطير فانه يقال فلان يطير بهمته ويضربه
طائر لاسراعه في مشيه فبذكر الجناحين قرر الحقيقة وقطع احتمال
ارادة الخصوص واما مجمعون فتقدم الكلام عليها ونظيره من الفقهيات
قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا عنيت به الطلاق من النكاح لان
تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال لارادة المجاز او لما هو
بمنزلته لان الطلاق وان كان حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح لكن

ثم البيان على خمسة اقسام مقرر ومغير ومبدل وضروري كما عرف ذلك بالاستقراء

واصطلاحا هو الاظهار والكشف عن المقصود وبعبارة اخرى هو اظهار المراد للمخاطب وهو على هذا فعل المبين
زبده

سابقة اشكال نحو

يحتمل

يحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوى ديانة فكان المعنى اللغوي
مجازا للمعنى العرفي **قوله** وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والخفي
والمشترك مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض
فبين النبي عليه السلام ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته
انت باين ناويا به الطلاق لان نيته بذلك مقررة للمراد قاطعة لما يحتمله
البينونة باشتراكها بين القطع عن الخيرات وغيرها **قوله** وانما يصح الى
موصولا ومفصولا يعني بيان التقرير والتفسير يصحان موصولين ومفصولين
اما بيان التقرير فبالاتفاق فانه مقرر للظاهر وهو موافق له فلا يفتقر الى التاكيد
بالاتصال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة يصلح موصولا بالمبين
ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفعل وعند بعض المتكلمين كالجبائي
وعبد الجبار وابنه ابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض
الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما تاخيره عن
وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف بالمحال
الاشعري **قوله** كالتعليق بالشرط والاستثناء اه اعلم ان المص
جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا
لفخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان
يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة الاستثناء بيان تغيير
والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لان حد
النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة والنسخ رفع الحكم
بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانتهاء مدة
الحكم لكنه في حق صاحب الشرع واما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان
بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن
ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو
المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء مثل اقيموا الصلوة **قوله** تسميتها بيانا مجازا هذا ما ذهب اليه صدر

الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان
والتغيير في كل منهما اما وجودهما في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت
الدار مثلا لما قال بين قول القائل لعبده انت حر وبين محله وهو العبد وتغيير
عن افادة ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده الا عند وجود الشرط ويتبين
ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما
وجودهما في الاستثناء وهو الا عشرة مثلا المتصل بقول القائل له علي
مائة تغير قوله علي مائة عن كونه ملزما لا بجميع المائة ويكون ملزما تسعين منها
فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الا الالزام بجميع المائة قوله الا ان في
الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله هذا وجه كون تسميتها
بالبيان مجازا اما ان الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما ان التعليق
ابطال كله فباعتبار منع ثبوت حكمه في الكمال الى زمان وجود الشرط
ولان شان هذا الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان
يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله معلقا قوله وانما
يصح ذلك موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه
كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال
الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر زمان الطول بسنة فان استثنى
بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة اشهر ولشهر وعن ابي العالية
انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطا وطاوس بالمجلس وبه قال
ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله بنية عند التلفظ بالمستثنى
منه ويبين المضمر بعد ذلك وهو المتكلم فانه يدعي فيه فيما بينه وبين
الله تعالى قوله ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن والاثبات
بالذي هو خير لان الا تعيين الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل
قوله والحديث الذي رواه غير صحيح ولئن صح فلا يتعين ان يكون الاستثناء
ملحقا بكلام الاول لجواز التقدير افعل ان شاء الله تعالى وكذا
الكلام في ابن عباس رض فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار
الاستثناء عن المتكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في الظاهر
وانما وجب تاويل كلامه لان غيره من الصحابة كانوا التقيا من الفصل
ولم يجوزه واذلك تحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف قوله واختلف
في خصوص العموم الخ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه

اذ

اذ ذكره لما فيه من البحث والتفصيل قوله فعندنا وعند بعض اصحاب الشافعي
لا يقع متراخيا يعني ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا لكون المراد
من العام بعضه ابتداء يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال فيستمر ان العام لا يصير
به ظنيا لان صيرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل
ودليل النسخ لا يقبل التعليل قوله وعند الشافعي اي اكثر اصحابه وكذا
عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز الخصوص متراخيا كما يجوز
فوريا يعني انه بيان وتغيير للعام قوله والمطلق عام عندهم اي عند
من جوز تراخي البيان وقد تاخر بيان اوصافها الى ان سالوه كما نطق به
القرآن الكريم قوله من قبيل تقييد المطلق لان البقرة نكرة في موضع الاثبات
فتكون خاصة والخاص لا يحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا فلذلك
صح التقييد متراخيا عن مقيده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا
والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلا يستقيم جعل
الاية دليلا اذ هي من محال النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد
والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقرة مطلقة والتردد انما هو في
التعيين ولهذا قال ابن عباس رض لو ذبحوا ادنى بقرة اجزأتهم ولكنهم
شددوا فشدد الله عليهم قوله فتبين ان المراد منه الاهل من حيث
المتابعة فكذا لم يتناول الاهل الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس في اهل
متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من
اهلك وانما قال نوح عم ان ابني من اهلي لظنه انه آمن لما دعاه بقوله
تعالى يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضح له امر ستره عن
اهله اعرض عنه وقال يا رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به
علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان
ينزل الوحي قوله ولهذا روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك
الخ ولئن سلمنا ان الرسول عليه السلام سكت عن الجواب الى ان
نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل
مع علمهم بان الكلام لم يتناوله ولهم ثم ان الله تعالى بين تعنتهم بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى وكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس
على وجه التقرير وهو منفصل ومتراخيا ومثل هذا حسن وان لم يكن

بهذا محتاجا اليه فى حق من لم يتعنت فى ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص للعام واحتمال المجاز **قوله** الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل الصواب ان يقسم الاستثناء اولا اى قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفتان ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى حد واحد وذلك لان الحد يبين الماهية لذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان فى الماهية لا يتساويان فى جميع اجزائها حتى يجتمعان فى حد والدليل على اختلاف حقيقتهما ان احدهما مخرج والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما فى حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفى الماهية لا يمنع اشتراكهما فى اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها انتهى وللقائل ان يمنع اختلافهما فى الماهية فيقال فى حد المتصل هو الممنوع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا واخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه ولان احدهما مخرج من متعدد والآخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا فى متعدد لفظا او تقديرا امر شرط لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل فى هذا الحد كانه جاء فى القوم الا حمارا لمخالفة الحمار القوم فى المجئ هكذا ذكره بعض المحققين من النحاة **قوله** كقوله له على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء فيلزمه الالف لا الثوب ويكون فى قوة قوله على مائة لا ثوب فانه ليس على ويصح عنده ويلزمه الالف الا قيمة الثوب لانا لما قلنا بان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الاستثناء لزمنا اعتبار ان يكون الصدر متناولا للمستثنى ليتحقق مستثنى الباقى وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمخ حتى لا يصح استثناء المثليات من النقدين فضلا عن القيميات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف اعتباره ايضا بحسب المعنى فقط اذا قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جاز استثناء المثليات من النقدين والشافعى قال بانها جنس واحد يعنى لا يجمعهما الشرث فى الذمة وجريان الاستقراض فيها وان كانت

اجناسا

اجناسا مختلفة ومعناه فى القيميات لعدم ذلك لما عداه فى ذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يكن استخراجه صورة ولا معنى فلزم اعمالها وان تعددت المجانسة تصحيحا لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء القيمى من النقدين باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك فى المتصل دون المنفصل والا فالمعقول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء كان الصدر منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان المعقول عندنا انما هو على كون الصدر منتظما للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعى **قوله** على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثبات المعارضة حكما مخالفا لحكم الصدر فالزم الاقرار بوجود البارى بل بنفى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر بوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر **قوله** ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما هذا احتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثناء لو كان عملا بطريق المعارضة للزم نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقى لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نفيا لحكم خبر الصادق الذى اثبته اولا وهو عين المحال لان الالف اسم خاص من مدلوله بمنزلة العام فلا يستعمل فى غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقها على دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على الثلثة فما فوقها فمتى نقص منه شئ يكون اطلاق اللفظ على الباقى بلا خلل لوجود العموم وللقائل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شايع حتى فى الاعلام بان يطلق زيد فيراد به بعض اعضائه واجيب ان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح بطريق المجاز هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المختص وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين والثلاثة آلاف وغيرها فلم تصلح هذه الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم

بطريق المعارضة في الايجاب يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر
انما يكون في الايجاب اي الانشاء لا في الاخبار لان الانشاء اثبات
امر ظني في زمان بمعارضة شيء يمنع عن ثبوته بخلاف الخبر لان حالية المخبر لا يوجد
منه لان صحة الاخبار عما كان يبتني على وجود المخبر به في الزمان الماضي بل
والمعارضة انما تحقق في الحال بلسان قوله لان حكمه يتوقف بالاستثناء
النظام ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال
لان حكمهما اي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره الشارح لكان اولى قوله
فاذا لم يبق بعد الاستثناء اي اذا لم يبق بعد الاستثناء حكم المستثنى منه
ضرورة انتهائه ظهر النفي والاثبات وحاصله انه يجب ان يتصف المستثنى
بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الضد بانتهاء ضده بالاستثناء
سمي وجوده وعدمه بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص
على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم
بخلاف حكم الصدر لانه كلما يتحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم
الصدر من غير عكس فعبر عن انتفاء حكم الصدر بخلاف حكم الصدر تعبير
عن اللازم بالملزوم فقالوا ان من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم
ان قولهم هو في النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال
مجاز الا انك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها
ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب
عليه قوله فكما ان المستثنى الاولى ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة
الغاية الخ فقولك لا عالم نفي لصفة العالم على العموم فلما قلت الا زيدا فقد
انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العالم بوجود العالم كالليل ينتهي بالنهار
فاذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت ضرورة قوله وهو المجموع ثابت
بحسب اللغة يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة
اللغة كالصدر الآن حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا
واشارة ولا يخفى ان هذا انما يقع في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل
ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائما مسوق الى الاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ
وجه آكده حتى لو قالوا انه يفيد تأكيدا على تأكيد قوله وكذلك اختير في كلمة
الشهادة لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها

قصدا

قصدا الى آخره هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد فاثبات
الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق
العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان الاله لما كان موجودا يلزم
من نفي غيره وجوده ضرورة فان قلت ما السر في مذهب الحنفية بالاشارة
دون الضرورة قلنا مهما امكن الاثبات بوجه من الوجوه فلا نقول بالضرورة واما
القاضي واتباعه فلما لم يقولوا بالاخراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا
قالوا ان الاثبات بالضرورة فان قلت اذا قال الدهري النافي للصانع لا اله
الا الله يحكم باسلامه بالاجماع اين الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل
القاضي فالجواب انا حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا
يشهد بذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله الحديث قوله وهذا من قبيل قصر الافراد بالنسبة الى المشرك
ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر تعيين بالنسبة
الى المتردد ولكن الاول هو الانسب هكذا قيل فان قلت اي قسم من اقسام
القصر اقصر حقيقي ام اضافي قلت الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقي فان قلت
اي نوع يقصد من الحقيقي ههنا اقصر الموصوف على الصفة ام بالعكس قلنا التحقيق
ان المطلوب ههنا هو قصر الصفة على الموصوف فان الاله يختص على الوصف
فان قيل فهل يجري قصر الافراد والقلب والتعيين في هذا النوع قلنا نعم فان قلت
قد صرح بعضهم بانها لا تجري في القصر الحقيقي اجيب بحمل كلامه على انها لا تجري
في قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي والا فلا نسلم وكلامنا في قصر الصفة
على الموصوف فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد
والقلب والتعيين قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم
في مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا في طريق
التجريد فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر ههنا اضافيا قيل يجوز اذا كان
المراد من الوجود هنا مطلق الوجود وسلط النفي على وجود ما عدا
المستثنى فان الوجود منفي عن ممتنع الوجود لا عن ممكن الوجود
واما اذا كان المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الا حقيقيا فتأمل
قوله ولقائل ان يقول الاستثناء نقض اي حاصل هذا السؤال انه لا يصح
جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه حكم المستثنى منه
كما يجوز مثله في الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب انا لا نسلم

تخصيص

تخصيص الشيء بالشيء حقيقية وهو الامر بان لا يتجاوزه الى غيره وفي نفس الامر ... [illegible] ... الى القعود

بيان قصر
كلمة التوحيد

اذ نقص في الخروج لاستحالة دخول زيد في قولك جاء في القوم الا زيدا في حكم
المجي ثم الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا
وانما لا يصلح عنده كلمة الغاية لانه لا يجتمع مع الماهية وانه لو وضع ذلك
لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهية للحكم
لا غير وانما شبه بها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقوم
في الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه
اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع
والا لكان الاستثناء على الغاية لا مثلها **قوله** والجواب عن الشافعي
الخ هذا الزام للشافعي في ان الاستثناء عن الغاية لا مثلها **قوله** اما ان
يكون الخ ما في انما موصولة لا انها اداة قصر **قوله** لقائل ان يقول
الخ هذا من جهة الشافعي ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثناء
البعض ايضا ظاهر وهذا السؤال وفي الميزان لا نص عن الشافعي في ان
عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف
بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف انه بطريق المعارضة لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف في المسائل والله
اعلم **قوله** اي الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول وداخلا لولا الاستثناء
اي صيغته فان لفظ الاستثناء تطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى
وعلى نفس الصيغة فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية
في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فيه لان
الصدر لم يتناوله وقيل انه حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقدر المشترك
بينهما فيكون متواطيا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون
مشتركا كالفظي **قوله** فجعل مبتدأ يعني المنقطع ويجعل بمنزلة كلام مبتدأ
حكمه بخلاف حكم الاول اذ لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة
ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من
مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفي من المستثنى الذي ثبت للمستثنى منه
او يكون المستثنى نفسه مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا ما ضر
فلا يقال ما جاءني ولد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما **قوله**
الزوجان الخ حاصله يمكن ان يكون الاستثناء في الآية منقطعا ومتصلا

مطلب الاستثناء مجاز في المنقطع
في لفظ الاستثناء بحث شريف

مطلب شرط المستثنى المنقطع

فان القوم

فان القوم ان كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم
ويعبدون الله تعالى فهو متصل ويحتمل المعنى انهم لما ساووا في العبادة
بين الله تعالى والاصنام اعلمهم بانه تبرأ مما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ
عن عبادته **قوله** معطوفة بعضها على بعض اي بواو العطف حتى لو لم يكن
الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لا خلاف في صرف
الاستثناء الى الكل **قوله** وعندنا ينصرف الى ما يليه الخ ومما يظهر فيه
ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء وقع بعد ثلث
جمل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية النهي عن قبول الشهادة
وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده يقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا
لا تقبل مع الاتفاق منا ومنهم ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التي فيها
الامر بالجلد لكونه حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة **قوله** بخلاف الشرط
لانه مبدل الخ للقائل ان يقول المراد من التبديل الخ اما ان يكون هو التغيير
او لا لا سبيل الى الثاني لانه غير بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان
يكون مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس
بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء تغيير الحكم فيخرج اصل الكلام
عن العاملية في البعض والشرط وان غير ما لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل
ان اردتم انه لا يخرجه حال التكلم وليس بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا
اجيب بانه لا يخرجه حال وجود الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا بل هو مبدل
حال التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضي وقوع الطلاق في الحال واذا
شفع الشرط اليه غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل
ابتداء لكنه لم يخرجه انتهاء بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون
مخرجا في كل حال **قوله** اي البيان الحاصل لاجل الضرورة المناسب ان تقول
البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة في بيان الضرورة اضافة
الشيء الى سببه لانه انما سمي بيان الضرورة لكونه سببا عنها فالاولى
ان يحمل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم الا ان يقال السبب هنا في
معنى العلة **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستقراء ما هو في حكم المنطوق

[illegible]

قوله السبب في
معنى العلة

وما يثبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما يثبت
لضرورة طول الكلام قوله اى فى حكم النطق وقع فى التحقيق ايضا مثل
هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة تستدعى الى العدول عن المنطوق
الى النطق لان ولابيه الباقى لو كان منطوقا كان بيانا لاستحقاقه الباقى
لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم يطلق على الدليل الذى يحصل به
العلم كما ذكرناه فى اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا
عنه بعد تقدم وورثه ابواه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام لا بمحض
السكوت فكان ولابيه الباقى فى حكم المنطوق وهذا وجه حسن فلا
ضرورة الى العدول واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان
الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى انما لا يكون فى حكم المنطوق و
ليس كذلك بل بين منطوقية بقوله اى النطق برفع القاف يدل
على ان حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق التكلم بصدر
الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله
تفسيرا على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر انما النطق
اذا جعل عبارة عن الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى يحصل به العلم
كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدر
فلا يحتاج ح الى تفسيره بالنطق فتأمله تفهم قوله صدر الكلام اى وهو
قوله تع وورثه ابواه قوله ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث
دل على ان الاب يستحق الباقى ضرورة لعدم مصرف آخر سواه
لان الباقى لو لم يكن للاب لبقى نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام
اذ هو مسوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقى للاب ثابتا بالمجموع
من اثبات التركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت
عن نصيب الاب اذ هو فى قوة ان يقال فلامه الثلث ولابيه ما بقى
لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشريكين وتبيين نصيب
احدهما تعيين نصيب الآخر بالضرورة واعترض بانه لا مدخل للسكوت
فى عرفان نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب
الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضوع للبيان
هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان فى بعض المواضع اخذ السكوت
حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كالكلام وجه تقديره انه لا شك

ان التكلم

ان التكلم بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام
الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون
نصيبه الباقى فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة ونظير
هذا النوع من الفقهيات اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك
على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس
لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة فى الربح
والاجل فى المال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا
لنصيب الآخر كما تقدم فى نصيب الاب فان قال مثلا لى نصف
الربح كانه قال ولك باقى كالوصرح بذلك قوله او ثبت بدلالة حال
المتكلم هو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد وكانه لما جعل سكوته كما ذكره م
بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما كما ذكره بعض المحققين واعترض بان
المراد من التكلم هنا الذى فى شانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شانه
ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذا الفائدة لا تحصل اذا
فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ما ذكر مجاز ايضا وقوله فى شانه
ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد فى تفسيره
بالساكت اولى لانه فى بيان دلالة السكوت عند معاينة امر فى بيان
مجوز المجاز باى وجه تيسر فما ذكره بعض المحققين فى بيان وجه المجاز
وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه آخر ولا تنافى بين الوجهين الا ان
الاول امر خاص وهذا امر عام اومن شان كل انسان ان يتكلم فكان
الاول اولى لانا نسلم ان المراد من شانه ان اراد ان يتكلم لانه انسان
فذلك لا يوجب لان يكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان
يتكلم فى هذه الصورة فذاك غير مسلم لان من شانه التكلم اذا رأى
فى الغير الذاته اما اذا رأى موافقا له فلا نسلم ان فى شانه ان يتكلم قوله
كسكوت صاحب الشرع الخ وفى بعض نسخ اصول الفقه ان النبى عليه
السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره
ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخ اما ان يكون من الافعال
والاقوال التى سبق من النبى عليه السلام النهى عنها وتحريمها ومن
الباشر الا صار عليها او اعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول
كسكوته عن رؤيته كافرا يمشى الى كنيسة فلا يدل على جواز ذلك

الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان قبله فقد اختلف فيه
قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه
تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز
والنسخ **قوله** وذلك يدل على حقيقة الامر لان بيان المشروع واجب
على الرسول عليه السلام لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب
لانه حرام في حق غير النبي عليه السلام مع القدرة فلهذا جعل سكوته ازالة
فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس
وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند
من جوز التكليف بالمحال **قوله** كسكوت المولى حين راى عبده يبيع
ويشتري ما ليس من ضرورات الخدمة فانه يكون ازالة في التجارة عندنا
دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبيد ولا يتعرفون
من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى
كان محجورا تتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق
اولا فهو غير معلوم فيلزم ابراء حقوقهم ويلحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير
المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار
في الاسلام ومن غشنا فليس منا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون
اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات
اليه وقلة المبالاة بتصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة
قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضى لنشر العادة فيما
بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع بسكوته عند العلم
بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على تركه الشفعة ويجعله
ترك الشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح النطق وان لم يكن السكوت
موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن المشتري فانه يحتاج
الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا
للشفعة فاما ان يمتنع المشتري او يتصرف وينتقض تصرفه لا يخفى
ما فيها من الضرر **قوله** وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فكان كالاجماع
منهم على الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا
عن بيان منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور وحل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته

او ما هو ... وكل ذلك ضرر بهم ٥

ينتقض الشفيع عليه تصرفه ينتقض ضرر ٥

فلدفع الضرر والغرور جعلناه ردا ٥

بدلالة

230

بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله
عليه السلام مما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت
بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكتوا عن قيمة المنفعة
لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها
انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان
الولد كان كبيرا **قوله** او تثبت ضرورة طول الكلام هذا اصل متفق عليه
بيننا وبين الشافعي وانما خالفنا في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو مبين
في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من الحنطة
والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم اولا فعندنا
يكون بيانا له فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيانا له فلا يكون منه
فقول القائل لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة
او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا بالمجموع المقرب من المعطوف
عليه من جنس واحد هو من جنس المقرب المعطوف وعنده يكون اقرارا
بالمفسر فيلزمه تفسيره بما شاء له لانه قد اتهم الاقرار بمائة ولم يعقبه بما يصلح
بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتى
امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى لو كان البيان
عين المبين فاذا لا يصلح العطف البيان وضعا والالزم ان يكون بيانا في قوله
له علي مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد لتحقق العطف الموجب له
وانما اثبتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت
في استعمال المقدرات التي تثبت في الذمم في معاملات الناس
بالاكتفاء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تخفيفا
واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله **قوله** بخلاف قوله له علي مائة
وثوب ونحوه مما ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال
في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسلم او في معناه كالبيع
بالثياب الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق ح بين المقدرات
وغيرها انما هو العرف فان سلمه الشافعي ثم الالزام والا فلا بد في اثباته
مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له علي مائة وثلثة اثواب
او مائة وثلثة دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها ولزمه المجموع

قدرا نعم

تبديل ٥

النسخ جايز الوجود عندنا خلافا لبعض اليهود ولعنهم الله وانما قلنا خلافا لبعضهم لانهم افترقوا فرقتان فذهب بعضهم الى امتناعه والمجوزون افترقوا الى فرقتين فرقة منهم جوزوه مطلقا عقلا وسمعا وهم العيسوية وهم معترفون بصحة نبوة محمد عليه السلام لكنهم يقولون انه رسول الى العرب خاصة وفرقة جوزوا انسخ الشيء بما هو اثقل واشد على جهة العقوبة للمكلفين اذا استحقوها والمنكرون ايضا افترقوا الى فرقتين فرقة منهم استحالوه عقلا وسمعا وفرقة استحالوه سمعا وجوزوه عقلا وعلى هذا يكون اليهود اربع فرق في حكم النسخ ۵ زبدة الافكار

بالاتفاق لانه عطف فيه احد المبهمين على الآخر ثم فسره فينصرف التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان قوله التبديل هو النسخ في اللغة الخ قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم ويجاب بانا لانسلم الاعمية بل ما قال الشارح من التساوي هو الحق ولانسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل لان الخمر كان اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهي بدل عن الحل اذ بدل الشيء غيره يؤيد قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ثم النسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام فيقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا انقلبته من خلية الى اخرى ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب قوله ومعناه الشرعي ما عرفه والمؤلف في هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو حكم شرعي بنص متأخر واعترض بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واما ما كان لا رفع وايضا الحكم وتعلقه العقلي قديمان لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن في المتعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور في الحد وسيأتي بيان صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه قوله اي بيان انتهاء مدة الحكم المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته ازلا وابدا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الاصل لتعلق بالمكلف تعليق التخيير لان الحكم او تعلقه القديمان قوله الذي كان معلوما عند الله تعالى قيل لا فائدة له وليس بسالم انه بيان في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا في حقنا وكونه ظاهره البقاء لا ينافي كونه بيانا واجبا

نسخ ۵

في الاستدلال به اي بالنص ان جواز النسخ بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا يصح الا مع القول فيثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فيصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ ۵ كشف

اى بيان تأقيت الحكم المنسوخ للعباد من كونه موقتا عنده قوله فصار ظاهره البقاء لا ينافي حق البشر لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاءه على التأبيد قوله وهذا على مثال القتل الخ قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق واحد في الشرعيات والقطعيات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع ان كلا المتنافيين يمتنع ان يكونا حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله تعالى فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معفوا محبوبا عند الله تعالى قوله الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فسلم وان اريد كونه حقا في حق العمل فممنوع قوله بالنص وهو ان نكاح الاخوات الخ فان قيل لم يكن المراد من النص قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها كما قيل فانه صريح في الجواز واجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك الآية وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلتزموا بنصوصنا فلعل المراد بقوله بالنص ورد في التورية قوله وجوابه الخ تقرير الجواب انه لا منافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت آخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة فان قيل الامر بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو الاستخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ لكنه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج قوله ومحله اي النسخ الذي هو وعليه حكم ينبغي ان يقيده شرعي فرعي ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة مما يؤدي نسخه الى كذبه او جهله بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمته كهذا حلال وذاك حرام وبالثاني الاحكام العقلية او الحسية وبالثالث الاحكام الاصلية قوله لانه لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمرار عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ

فان قوله نسخا باطلا اي بانه نسخ مثله او ما اخبر به من اخبار الآخرة لا يقتضي وجودها فانه يمكن ان يعتقد انه لو كان كذلك ... الا ان ... لاخبار التي لو كان ... الآية لا يجب ... النسخ ۵ لانه ... وبقي ... بهذه الآية ... ثم

وحيوان انه تعالى امر آدم عليه السلام تزويج بناته من بنيه فعد حرم ذلك في شريعة من بعده بالاتفاق ۵

يقال فديتك بنفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ۵

وصفات الباري تعالى مثل القادرية والقدرة من صفات الذات والرزق والخلق والاحياء من صفات الفعل فانه قديم ولا هما من العلم الحكيم مثل الرحمن الرحيم لا يحتمل النسخ لانهما قديم ابدي ۵ لا يحتمل النسخ

ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرار مشروعية
ضرورة فلا يجرى فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جائزات العقول
ليس واجبا تها وممتنعاتها وانما كان كذلك لانه لما كان بيان مدة الحكم
في الحقيقة لابد ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون
كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته كما يقال حرمته كذا سنة اى مثل ان يقول
الشارع حرمت الشئ الفلانى سنة او ابحته سنة وذلك بان يكون حكما
محتملا له قال القاضى الامام ليس لهذا النوع مثال من المنصوصات وذكر
في بعض الحواشى مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى
تمتعوا في داركم ثلثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام
والكلام فيها والجواب عنه ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى
فذروه في سنبله وكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال ثم هذا
النوع لا يحتمل النسخ قبل مضى تلك المدة لانه لما وقت بالسنة مثلا فقد
اخبر بحسنه الى سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء او الغلط تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وفيه نظر لان هذا التركيب لا نص في الدلالة على صحة صوموا
غدا ثم ينسخ قبل الغد قوله او تأبيد نص مثل ان يقول الشارع اوجبت
عليكم الصوم والصلوة ابدا ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة
تأبيدا لا توقيتا اذ المراد من التأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم انه خلاف لا يقوى
دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لا يكون الا على جهة
البداء او ظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التأبيد قيدا
للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمرا ابدا اما اذا كان قيدا للواجب
مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدى وفخر الاسلام وشمس
الائمة وغيرهم من اصحابنا الى انه لا يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه
يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة منا ومن الشافعية واختاره ابو
اليسر من اصحابنا قوله ان مقصودنا ايراد النظر لان المقصود بيان
المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا
لانه للايضاح بخلاف الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تأبيد اهل
الجنة والشهادة فيها وهو من الاحكام فصح ايراده مثالا من هذا الوجه
قوله ولا نبى بعده يعنى نبوة حادثة يأتى بشرع ينسخ به شرع نبينا والا

اى من الاحكام المنصوصات

اى الاحكام الشرعية

مطلب تام

فعيسى

فعيسى يأتى بعد نبينا لكنه تابع شرع نبينا ومقرر له قوله ويمكن ان يجاب
عنه انه جرت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون
فيه شئ وهذا الجواب ظاهر جيد قوى ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة
قيل والجواب بصيغة قلنا هو المناسب والشارح لما غير صيغة السؤال
والجواب حصل في عبارته ركاكة قوله وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها
من باب التقييد والاطلاق يعنى عدم التغذى في الجنة مقيد بغير اكل الشجرة
قوله اعلم ان هذا الخلاف اى المذكور في نسخ الخبر في غير احكام الشرع
قوله ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا ولكنه معنى لا صورة
كما يأتى والكلام هنا في النسخ صورة ومعنى قوله اما لو كان فيها فهو كالامر
والنهى يجرى فيه النسخ ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان
الخبر في حكم شرعى مطلق فانه يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشئ
حلال الى وقت كذا او ابدا فانه لا يجوز نسخه قبل مضى المدة للزوم البداء
قوله اى شرط جواز النسخ الضمير اما يعود الى النسخ كما في محله فعوده
الى الجواز عود الى الغير المذكور فكان الانسب ان يقول واما شرطه اى شرط
النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه
مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا
عن المأخوذ متأخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها
مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط
كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط
المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضى زمن يسع الفعل المأمور به
بعد ما وصل الامر الى المكلف اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه ليس بشرط
لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب
بعض اصحابنا كالشيخ ابى منصور الماتريدى والقاضى ابى زيد والجصاص
وبعض اصحاب الشافعى كالصيرفى وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى الاشتراط
وصورة المسئلة على وجهين احدهما ايراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد
وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الغد
لا تصوموا والثانى ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل القضاء
زمن يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل
انقضاء اليوم الذى شرع في صومه لا تصم قوله بيان المدة لعمل القلب

فيه تقديم هذا القول القصير على ما بعده سهو

انه لو قال بعمل القلب وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن قوله
الا يرى ان الايمان رأس الطاعات انه ولقائل ان يقول الا ستشهاد
بالايمان غير ناهض لانا نلتزم الابتغاء والحقيقة ونمنع كونه محل النزاع قوله بيان الخلاف
وكان نسخا قبل التمكن من الفعل فيه شئ لانه ان اراد به التمكن من فعل
خمس صلوات كلها فسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل
لان التمكن من مدة تصلح فيه من الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من
مدة تصلح للتحرى فممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثانى ولكنه كان
مأمورا باداء الخمسين فى الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع قوله
قال عليه السلام نية المرء خير من عمله فيه شئ لان المراد من عمله المجرد
عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتب
حسنة لكان احسن لا طلاق العمل قوله فى ان يكون العقد مقصودا بيان الخلاف
لا الفعل لك ان تقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات اذا
المقصود من الامر ايجاد المأمور به فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة وليس
كذلك والجواب ان كلامنا فى شرط دال الدليل على كونه مقصودا على ان
الفعل فى الاوامر ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل
ذلك بدون وجود الاعتقاد قوله والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته
الائمة بالقبول هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح
التعليق به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر فى الصحيحين
وتلقته الائمة بالقبول لا يلحقه المتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا يكفى فى تمام
الدفع وتلقى الائمة بالقبول لا يدل على شهرته لان بعض الآحاد تلقوه بالقبول
ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم يقولون لم يرد
فى حديث المعراج ذكر خمسين صلوة بخمس صلوة وانما ذلك شئ زاده القصاص اى المعتزلة ينكرون نسخ خمسين صلوة بالخمس
فيه كما زادوا غيره فيه مستدلين بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدمه فى حق
الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين فالجواب ان اهل النقل كما رووا
اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور فى الصحيحين
وغيرهما من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص ولما صلى
والنبى عليه السلام كان اصل هذه الامة وكان مبتلى بالقبول والاعتقاد
فى حقه وفى حق امته ويجوز ان يبتلى بامته لو فرض الشفقة كما يبتلى بنفسه
قوله فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح فى شئ

واحد

واحد قلنا الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من
الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز
النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم التمكن منه
شئ مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر فى فتح
البارى ان هذا ليس نسخا بالنسبة الى الامة بل بالنسبة الى النبى عليه السلام لانه
كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة فى حقه
قوله لان التخصيص بالدليل العقلى جائز دون النسخ وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع
وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال
قوله والانماطى منهم اى من الاشاعرة فانه كان يقول لا يجوز النسخ بقياس
السنة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس مستخرج
من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز
نسخ السنة به لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة
بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذى هو مناط الحكم غير مقطوع بانه
المعنى فى الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا
عليه جاز النسخ به ايضا كالنص قوله لان الاجماع عبارة عن اجماع الآراء
والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للرأى فى انتهاء
موقت وقت حسن فى شئ عند الله تعالى على انه اجماع على خلاف الكتاب والسنة
وان لم يطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه عدمه فى نفسه ولا عدم
اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولان النسخ لا يكون
الا فى حياة النبى عليه السلام والاجماع ليس بحجة فى حياته لانه لا اجماع
بدون رأيه واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع اذ الرجوع البعد ...
منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده قوله قال فخر الاسلام
جاز للاجماع بالاجماع اعلم ان القياس والاجماع كما لا ينسخان الكتاب
والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا الاجماع ولا القياس
بالقياس على الصحيح قوله لزم اجماعهم على الخطاء فيه شئ لان خفاء الدليل
لا يستلزم الخطاء قوله قلنا شرط القياس عدم مخالفة الاجماع ولذا قلنا
لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع قوله لانا نقول يجوز ان لا نعلم تراخى
ذلك النص فلا يصلح جعله ناسخا لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ
فيكون مخصصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام لا يخفى

ما في الجواب قوله قال بعض المعتزلة يجوز ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب
والمعتزلة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم
حمل اطلاق ابن ابان على القول بان يكون الاجماع ناسخا على ارادة انه دليل
للناسخ لانه ناسخ فلا يكون ثمة خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف
لفظيا قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا لما بين ان القياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب
والسنة لانحصار دلائل الشرع في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة اذا كان الثانية اقوى من الاولى او قوتهما في القوة
بلا خلاف ويجوز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه
ذهب المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق
كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع والقائل ان يقول
المنسوخ ما كان في زمن النبي عليه السلام والمتواتر انما يكون بعده فكيف
يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه السلام كالمتواتر وفيه
شيء اذ لا حاجة الى قيد التواتر قوله وجوابه ان المراد بالمخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال
وما خالف فردوه والمنسوخ يخالف الناسخ فهذا يقتضي ان السنة لو كانت
متقدمة على الكتاب لرد به وليس النسخ الا هذا فيكون مشتركا الالزام
على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا
والزمنا اتباع رسوله اذ ليس فيه بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه الآية والحديث يلزمنا بقيد العرض فيكون مخالفا
للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد لا المسموع من الرسول
بدليل قوله اذا روي ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع كالمتواتر قوله وجوابه
ان المراد من قوله ليتبين ليبلغ واجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء
بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة بيانا لانتهاء حكم السنة بالسنة
قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة
في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس

حل شريف

قال الله تعالى
لانه يعني مخالف لكتاب الله تعالى

ستة عشر شهرا

ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة حين
كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
فانه ثابت بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لا شك ان الجواز
الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك
الجواز اما الجواز الذي هو الجزء فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس
بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتأمل بهذا قوله نسخ الكتاب بالسنة ما روت
عائشة رض قيل فيه بحث فانه لا نزاع ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف
بمجرد خبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله ظاهر
في انه بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت
اجورهن واجيب ان مثله لانه لا يعلم بالرأي فيحمل على السماع ونسخ
الكتاب بخبر الواحد جائز في حيوة النبي عليه السلام في هذا النسخ انما كان
في حيوته عليه السلام وقولها اباح لا يستلزم القرآن المتلو اذ السنة ايضا
قرآن يفيد الحل والحرمة والاباحة ولو علمت فيه قرآن المسألة اذ هو الاصل
وانا احللنا لم يعرف تأخره ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على
التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضي الله عنهم على كون هذه الآية
يعني قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخة وناسخها متلوة في القرآن فدل
على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره فكيف تترك بخبر الواحد الى آخره
هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس له تعلق بهذا المقام
مما نحن فيه هذا وقد رجح في شرح البدايع ان آية الوصية نسخت بآية المواريث
وقد رد ذلك الاتقاني في شرح المنتخب والشارح رحمه الله اخذه
من بعض الشارحين عند قول بعض المفسرين ويجوز نسخ الكتاب
بخبر الواحد حال حيوة الرسول فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا
الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح ظن ان هذا السؤال مناسب
لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شيء ينشأ منه هذا السؤال
اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة فانه خبر واحد نسخ
الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقدير وانما المناسب
الجواب الذي ذكرناه قبل هذا فتأمل والله الموفق قوله قرآن متلو له
فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك
ان في التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو

محل هذا ... صفحة ... قوله ... النسخ [illegible]

قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب **قوله** انتسخت بقوله عليه السلام ان الله اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القرآن ه واعترض بان الوصية للوالدين والاقربين انما انتسخت باية المواريث وهو قوله تعالى يوصيكم الله الآية واجيب بان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب اي هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاد تلقته الامة بالقبول فيراد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعي انه مشهور فمجرد دعوى الشهرة لا يكفي بل لا بد من دليل ولئن سلم انه مشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف المقصود في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى وكلام البزدوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حيوة النبي عليه السلام والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بما بعد النبي نسخ الكتاب لا بخبر الواحد **قوله** والمنسوخ انواع لما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** والقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ قلنا هذا الايراد على من عرفه بانه انتهاء الحكم لا انتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجاب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حيوة النبي عليه السلام للاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال تعالى

مطلب

منسوخ ه

مانسخ

ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على الجواز فكان الرفع والنسيان دليلين لورود الشرع بهما فظهر ان الدليل ما اثبت حكما غير النسخ ولئن سلمنا ان التوقيف الكثير كما هو عبارة الفقهاء لكن القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رض اي التواتر وكان المناسب ان يقول رويناه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولى من رجوعه الى احدهما واذا لم يثبت التواتر لم يثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة وهذا تتمة السؤال **قوله** بقي حكمها لا تعلق بالسؤال وانما هو من تتمة الكلام الاول وكان الانسب تقديمه على السؤال بان يقال نسخت تلاوتها بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء وبقي حكمها كذا قال فخر الاسلام **قوله** ولقائل ان يقول ان قراءته اي قراءة ابن مسعود او قراءة ابن عباس الخ وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اي التواتر شرط فيما فيما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح نسي ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكمله هنا **قوله** وذلك مثل الزيادة على النص اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فليست بنسخ اتفاقا وان لم يكن كذلك ففي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتغريب على الجلد في حد الزنا واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية والثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ اجيب عنه بانا نختار الاول ونمنع كونه من مفهوم اللقب لو صرح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لا مفهوم ولنا ان نختار الثاني ونمنع كونها العدم

دخل على الشارح ه

كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة ويفهم منه ان لا زكوة في المعلوفة ه

الاحتى لا يكون حكمًا شرعيًا لانه انما يكون كذلك اذا لم يضف استراره الى شئ
اما اذا اضيف فهو حكم شرعي لعدم جواز الصلوة بغير طهارة على انا نمنع كون
ذلك عدمًا اصليًا وانما هو عدم شرعي ناش عن سبب خاص فيكون
حكمًا شرعيًا فافهم **قوله** لان الزيادة نسخ عندنا الخ بانكم زدتم الفاتحة والتعديل
بخبر الواحد واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع اجزاء الاصل فلا يكون
نسخًا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها
فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هلا رد تم تقريب القائم على سبيل الوجوب
فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى فان قيل اذا اقتصر المصلى على
الفاتحة جائز لا محالة فيكون فرضًا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت
النزاع فيما شرع فرضًا لا فيما يقع فرضًا كما اذا اقتصر على صورة البقرة فانها
تقع فرضًا ولم تشرع فرضًا بالاجماع فان قلت فيكون الفاتحة فرضًا وواجبًا
مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ثابت بقطعي والواجب ثابت
بظني قلت هي فرض من كونها قرآنًا وواجب من خصوصية الفاتحة وعند
تغاير الجنسين لا منافاة **قوله** حاصله ان التخصيص للاخراج اي لاخراج
بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للاثبات لان الحكم بعد زيادة تقييد
كتقييد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق
وهو الرقبة **قوله** وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة بن صامت **قوله فصل**
في افعال النبي عليه السلام المراد منها الافعال الاختيارية التي تقع
عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واغماء وزلة ولم يكن بيانا لمجمل الكتاب
ولا مخصوصا به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا شئ في قيد المخرجات
كذلك فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون ان يصدر منهم
حرام وما لا يمكن صدوره لا يتاتى الاحتراز عنه فلا يتضح اخراج الزلات
قلت قد اختلف الحكماء في العصمة وما عند العصمة اما الاول فذهب
قوم الى انها عدم الاتيان بالمعاصي لخاصية في البدن او النفس مقتضى
امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها امر يفعله اليه بعبده
لا يتاتى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا ينتهي بذلك الى حد الالجاء ولها
عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه او بدنه خاصية تقتضي
ملكة مانعة من الفجور الثاني ان يحصل العلم بمثالب المعاصي ومناقب

قيل بمعنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة

لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب

افعال النبي عليه السلام

تنبيه

العلماء

فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعات

الطاعات الثالث تاكد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى
الرابع متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل
يعاتب ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمع هذه الامور الاربعة كان الشخص
معصوما واما الثاني فقد ذهب القاضي واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي
قبل البعثة معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة
الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصغائر واما بعد البعثة فقد اجمع اهل الشرائع
على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى
الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور
ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه
مناقضة دليل المعجزة الذي هو الحق واما ناقض الحق فهو باطل واختاره
الاستاد ابو اسحق الاسفرائني وجوزه القاضي ابو بكر لان الغلط
والنسيان لا يخلان بالتصديق المقصود من المعجزة فانها دلت على صدقه
فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات
الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف ولا التناسي مع وجوب البيان
اذا وقع شئ منها اما من الشئ نفسه كقول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان
واما من الله تعالى كقوله تعالى وعصى آدم ربه وقال تعالى ولم نجد له عزمًا فلا يخل
وقوعها بالوثوق وما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب
او معصية ان كان بطريق الآحاد فمردود وان كان بطريق التواتر فمصروف
عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة **قوله** لانها ليست بمعصية وان كان الشرع اطلق
عليها اسم المعصية مجاز الكون كل منهما فعل حرام الا ان المعصية مقصودة
بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح
حصل له بذلك ذلل عن افضل الى فاضل وعن اصوب الى صواب لا عن حق
الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤاخذ به لعلو
علمه وجلالة قدره ورفعة منزلته الا ترى ان سيئات المقربين حسنات
الابرار **قوله** مباح الى آخره المباح ما يخير فيه العاقل بين التحصيل
والترك شرعًا وكالامور الجبلية التي لا تخلو ذوو الروح عنها كالنفس
والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل الينا بدليل دل على رجحانه
اتباعا منه عليه السلام فعله وبه لا يلام على تركه والواجب ما وصل الينا

حين قتل القبطي وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن المسلم ان يقتل كافرا حربيا

والاتيان به الزلة لانه لم يقصد العصيان

اي في الفاعل نفسه

الفرق بين المباح والمستحب

بدليل دل على تاكد ايقاعه عليه تاكدا يقرب من تاكد الاعتراض والفرض
ماثبت افتراضه عليه بدليل لاشبهة فيه قوله وان كان غيرها الخ لم يبين
الشارح هذا المقام على ما ينبغي فنقول ان كان فعله غير ما ذكر فان علمت
صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله في الاتيان
بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص لانه مشرع والاصل
في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض
اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله
يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة
مذاهب ذكر الشارح منها ثلثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المص لكنه لم يبينه
على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التتابع
فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه عليه السلام بعث شرعا
ولم يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه
مع عدم جواز متابعته فيه لامكان الاختصاص قوله لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه
مطلقا والتامل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس بتام لان مدعاكم
شيئان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا الا اعتقاد
الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل اخر فتامله قوله دفعا للشبهة بجاهل
بان قال كيف ساغ للنبي عليه السلام الاجتهاد والحكم به مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي قوله باشارة الاشارة بقوله
عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والروع ضمة الراء القلب
ويسمى هذا النوع بخاطر الملك قوله جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا
الخ حاصله انما قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحي باطن لانه لا يقر على الخطا
فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقر على الخطاء
كما يقر على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء
عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فابى عن ذلك
بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوزه الاخرون فقالوا له

العمل بالراى في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليه ذهب الشافعي ومالك وعامة
المحدثين والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والانبياء عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم مطلقة
واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام وعندنا
هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما يغني عن
الراى فاذا انقطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت
الغرض يعمل بالاجتهاد قوله وجوابه ان قوله وما ينطق عن الهوى نزلت
في شان القرآن الخ اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واجيب
بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك هنا لانا نعلم يقينا انه عليه السلام
كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره عن الاكل والشرب والمصالحة
مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام اذا لم يكن اجراؤه على عمومه
يحمل على اخص الخصوص قوله الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على
الخطاء اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطائه عليه السلام في اجتهاده
فاكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه
لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز والمختار انه يجوز وهو
مذهب اكثر اصحابنا كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على
انه اخطاء في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطاء هذا وللقائل ان يقول
هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهدين مع جواز تقديرهم على الخطاء
على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد
الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب
المصوبة اذا عرف هذا فاذا اقره استقر على اجتهاده ولم يبين خطاؤه
كان كذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص فيكون مخالفة كما قوله
لاحتمال الخطاء والقرار عليه لانهما جائزان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد
لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء في اجتهاد غيره قوله
وهو القذف في القلب الخ وقيل الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب المؤمن
العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب عنه قوله بهذه الصفة
وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه وملزمة لغيره وان الهام الاولياء حجة
في حقهم قوله فانه ليس بحجة كان المناسب ان يقول اى فانه حجة ملزمة

فيكون هو ايضا مامورا بالاجتهاد
وهو رد الشيء الى نظيره وهو الاجتهاد

مطلب قاعدة
العبرة بعموم اللفظ

فيكون نفيه عن النطق بغير
الوحي عاما قه

مطلب
الهام

فانه المراد بالصفة الحجية لا سلبها تأمله **قوله** وشرايع من قبلنا الخ ذهب كثير
من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه
السلام كان متعبدا بها وان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من
بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة
من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا انه يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين
وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا
لشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او ببعثة نبي آخر
الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد فعلى هذا لا يجوز العمل بها
ما لم يقم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من
مشايخنا والقاضي ابو زيد الى ان ما قص الله ورسوله يعني ما ثبت بكتاب
الله تعالى او ببيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا
العمل به على انه شريعة لنبينا ما لم يظهر نسخه **قوله** وهذا اي التقليد الخ اعلم
ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا
للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير
او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة
تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبياء الا انه سمي تقليدا
باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة
وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه في الفقهاء
وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والثلثة الاول
صحيحة لانها تقليد محض ولانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا
المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة
لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من فوقه لان زيادة المرتبة لا تعرف
الا بضرب استدلال وكذا تقليد العامي العالم لانه مما يميز العالم وغيره الا بنوع
استدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال
وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور
ان مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي
آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال
ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا

[Margin:] **تقليد**
التقليد لغة جعل الشيء قلادة
واصطلاحا عبارة عن اتباع
الانسان غيره

[Margin:] فان المدعي لا يأمن الكاذب والمؤيد
بالمعجزة من بين الناس

انه حجة

انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
وابي اليسر والمص وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي
في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واختلف
عملهم في غيره **قوله** بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر لانه الاصل ولهذا كانوا
لا يفتون بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث والمشاورة مع الاقران لاحتمال
ان يكون عندهم خبر من الرسول عليه السلام واذا ثبت احتمال السماع في قوله
كان متقدما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان
تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس فان قلت
ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مسموعا لاسنده
الى النبي عليه السلام لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم
الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا كتمان فان
الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا
عن السند فانه يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادر عن مجرد الرأي
دون السماع فله الرجحان لمزية الصحبة ومشاهدة الوحي ومعرفة طريقة
الرسول عليه السلام في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال
والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبار الاحكام
ولهم زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيها لا نقص عندهم
فيه غاية التأمل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعلل ومعرفة
مقاصد الشرع من وضع الاحكام وليست بموجودة في غيره ولا اقل بالرجوع
مع وجود الراجح وليس احتمال الخطاء بمانع لان حجية التقديم كما في خبر الواحد
مع القياس اذ لا يلزم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف
ما يدرك القياس **قوله** لان القول بالرأي مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب
فلا يكون قوله حجة لغيره وللقائل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان
بهم لكن احتمال الخطاء فيه باق لان ما ظنه دليل على ثبوت المقصود ويجوز
ان لا يكون دليلا في الواقع فوقع الخطاء في الاستدلال فلا يكون حجة فلا يلزم
غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا يرى ان قول

التابعين . وسائر المجتهدين مما لا يدرك بالرأي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابة رضي الله عنهم **قوله** لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل قلنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف بما وضح له دليله او الوقف حتى يظهر رجحان احدهما اولهم كالاقيسة المتعارضة **قوله** واختلف علماؤهم في غيره الخ لقائل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يؤدى عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابي حنيفة رحمه الله قول ابن عمر رضي الله عنهما وقولهما قول عمر رضي الله عنه ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد الترجيح برأيه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما عرف في موضعه وان لم يكن في الوقت اولا لحجية الآحاد ولا قيضية المتعارضة **قوله** يعني كما قال عمر رضي اي وعلي وعثمان وابن مسعود وانس رضي علا بقول عائشة رضي كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عائشة فقالت بعت من زيد بن ارقم جارية بثمان مائة ثم اشتريته قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمان مائة فقالت عائشة بئسما شريت وبئسما اشتريت اخبري زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه مع رسول الله عليه السلام ما لم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال الشافعي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كغيره لان قولها لما كان مخالفا للقياس تعينت جهة السماع لجعلها مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد **قوله** وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم الخ وهذا ظاهر المذهب **قوله** وكان شمس الائمة الخ وذكر شمس انه لا خلاف في ان قول الشافعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به **باب الاجماع** هو في اللغة العزم فيقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما

الاجماع ١٥

فوقهما

فوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح **قوله** وقوله على امر يتناول القول والفعل والسكوت والتقرير الشرعي والعقلي وبعضهم قيد بحكم شرعي كما قيده المص في الحكم بدل ليخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف عليه صحته سواء كان شرعيا او عقليا او دنيويا وعلى قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ من الشرع فيشمل الاعتقاديات المتوقف عليها وعلى عدم اعتقاد الامر الدنيوي وفي كل من التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقاديات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشارح له اظهر كما لا يخفى فتأمله **قوله** وقيد في عصر لنفي توهم تتبع الاعصار الوارد على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهدين الا حينئذ ويمكن ان يدفع بالعامة فان المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيمة يصح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتأمل **قوله** هذا التعريف انما يصح بر وعليه الاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء المجتهدين موجودة فيها او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور **قوله** ويسمى اجماعا سكوتيا وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة **قوله** وفيه خلاف الشافعي حيث قال الاجماع السكوتي ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة وداود الظاهري **قوله** وحديث ابن عباس رض غير صحيح لان الخلاف والمناظرة في مسئلة العول كان اظهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر وكان عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فينا ما لم نسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي يؤيده انه لما نهى عن مهور النساء في خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا ما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رض وقال كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء في البيوت وان صح فهو محمول انه احترز عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر رض

وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا في تلويح

مجتهد
يطلق على الموجودين الى يوم القيمة

لطيف

لان كان عن المغالات في المهر

اي ما لا كثير افلا تأخذوا منه

اي من ذلك القنطار

اي وقد اتيتم التي تريدون ان تطلقوا

اعتذر عن

على مذهبه قوله واجيب عنه الخ حاصل ما اجابوا به عن هذا الحديث انه لا دلالة على نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص عدم الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولا استفاد ذلك من مالك ناولته اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحا لا يمنع مخالفتهم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجماعهم فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابا يوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض بهذه التاويلات قوله وقيل يشترط الخ اختلف القائلون في حجية اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق الاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم في ذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاث وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة وفي رواية مع محمد وهو الاصح قوله مستدلين الخ يعني ان هذا البعض الذي اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع

تم

مطلب بيع ام الولد

اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلثة لان الدليل الذي دل على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف ولا بين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه نفذ قوله وخلاف الواحد مانع اي من انعقاد الاجماع عند الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة باشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم قوله ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة الخ ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل الامة قطعا واجيب بان الروايات تظاهرت عن النبي عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطاء وانما دلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر ومشهور ثم لا يخفى ان ارادة حجية الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه مجاز فيفيد لذلك قوله وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه اشار عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقين فانه ينعقد بالاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر فتامل قوله وحكمه في الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعا ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة قوله لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كالاجماع السكوتي قوله والمنقول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعي فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرضية

تقييدها بالمسجد خلاف تقييد من غير دليل فلا يجوز ح

[?]ما غير من الشرح الا كلمة ح

اقل الجمع الصحيح ثلثة ح

الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لامور الدين
قطعا ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة كتحريم تزوج
المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس
لم يكفر منكره ولكنه يحكم بضلاله وخطائه لانه وان كان قطعيا الآن منكره
متأول والتأويل يمنع الاكفار فافهم **قوله** وانما قيد الحكم بالشرعي ليدخل
ما يتعلق بالاصول كنفي الشريك ورؤية الباري لا في جهة وما يتعلق بالفروع
كوجوب الصلوة ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة
الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الارض
فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون **قوله** وقال بعض
المعتزلة انه ليس بحجة الخ حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية
عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة واكثر
الروافض الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينافي قوله اولا اي بالاجماع
فتأمله **قوله** ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين هو
الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه
الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور
ثم لا يجوز ان يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه
الآية فيلزم منه الاجمال والتفصيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور
التي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم
والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت
القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعلم واحدا بعينه
نقطع به بانه من الصادقين فيثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم
مجموع الامة **قوله** فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم الخ فيه بحث فان المراد
بشهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء عم بلغت اليهم الرسالة
لا فيما اجمعوا ان يكون عدولا في الآخرة لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء
سلمنا ذلك لكن المراد من كان في زمان نزول الآية وسلمنا ان العبرة
لعموم اللفظ لكنه معارض لانه يجعل اهل الكتاب شهداء بقوله تعالى وانتم
شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة واجيب بان الله تعالى ذكر
الشهادة مطلقة فيتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا

لتم

والتعطيل ج

عليه

عليه لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يكن في تخصيصهم فائدة لان جميع
الامم عدول اجماع اهل الكتاب يحمل على انه كان حجة حين كانوا متمسكين
بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تاويل وانتم بما فيه
من نبوة محمد عليه الصلوة والسلام **قوله** والداعي قد يكون الخ اعلم ان
سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع
ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما ان
السبب الداعي للانعقاد والناقل للاظهار واعلم ان الجمهور على انه لا يجوز الاجماع
الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم
في الدين بلا سند يستلزم خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وفائدة الاجماع
بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة
كون الحكم قطعيا **قوله** وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي لانه قطعي
فلا يبنى الا على قطع وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة
كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند
قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل
هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو
اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى
انه لا يثبت حكما في شئ من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف
اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع
فاذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتضافرة فلا يكون لغوا
قوله ولا بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد او قياس اذ عند وجود
الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع لان الحكم اذا يكون ثابتا
بهما لا به وجوابه ان ثبوته لا نفصل فيهما بين ظني وقطعي وقد تقدم فائدة
الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا **قوله** واذا انتقل الينا
بالافراد بفتح الهمزة جمع فرد وهو واحد وبكسرها مصدر افرده بمعنى
صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابلته للمتواترة والحاقه
بلفظ الآحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق التواتر او بطريق الآحاد
ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع
والشركة في نقله واما بطريق الافراد ويعني الافراد به والاختصاص
بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر **قوله** وقال بعض اصحاب

سبب الاجماع
شهادة نوعان

الدائرة

الشافعي الى آخره وهو قول بعض اصحابنا ايضا قوله لان الاجماع قطعي
ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به القطعي وتقرير الجواب
انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل
يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر
الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي
اجماع الصحابة رضي الله عنهم ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع
يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي واجيب
بان وجوب العمل به يثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل
الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله ورسول
الله عليه السلام فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم تخلل بينه
وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة
المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به
في هذه الصورة ثبت فيما تخلل في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل
هذا وللقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل
والا فهو في الاصل حجة قطعية لعلة قطعية كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد
في ان المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله حتى لا يكفر جاحده
والنسخ في هذا جائز بمثله فيجوز ان يجتمع الصحابة على حكم ثم يجمعوا
على خلافه بعد مدة ولو اجمعوا اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح
ناسخا لكونه دون الاول ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه
والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لا بالظني والظني ينسخ بهما كذا
في شرح البزدوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ لانه محمول على اجماع
غيره من غير معين فتنبه قوله لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
من الادلة القطعية لانه من توابع الشبهة كما قدمناه ولا ينافي هذا جعله
قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة قوله بمنزلة خبر المشهور
حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب
قوله وللقائل ان يقول السكوتي في الدلالة دون النص فكيف يكون
السكوتي اعلى درجة من التنصيص الخ والجواب ان الصحابة لما اختلفت
باوصاف لم يكن لغيرهم كان السكوت منهم ارفع من تصريح غيرهم قوله ولا يجوز

يجوز نسخ الاجماع بمثله دون الادون منه

لمن بعدهم احداث قول آخر عند الجمهور واجازه الظاهرية محتجين بان الممنوع
منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع نفي الخلاف كيف وقد احدث
ابن سيرين قولا ثالثا بعد اجماع الصحابة على قولين في زوج وابوين وامرأة
وابوين من حيث جعل للام في الاولى الثلث مما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول
عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا مسروق
احدث قولا سابعا في قول الرجل لامرأته انت علي حرام بعد اجماعهم على
ستة اقوال فيها وجوابه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا
على قولين مثلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق
لا يعدو اقاويلهم ولا يجوز ان نظن الجهل به فلو جاز احداثه لادى به وقد منعوا
منه الا يرى انهم مختلفوا في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث يقضي بكل
المال للاخ دون الجد وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين
الاولين المستلزم اجماعهم على الخطأ هكذا قالوا وللقائل ان يقول على الاول
انما منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لا مطلقا ومثله الجد انما لم يجوزوا
فيها احداث القول بجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم
على عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث
حقيقة الخطأ قد يقال به وان كان متعددا لم يلزم الثالث ان استلزم
رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم
على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم ذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات
لانه لا يستلزم رفع اجماعهم في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات
كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليس بشرط في شيء منها كما هو قول الباقين

باب القياس

قوله القياس في اللغة هو التقدير يقال
قست الارض بالقصبة والثوب بالذراع اذا قدرتهما بهما وقاس الطبيب
الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ويستعمل في المساوات
مجازا اذ العلاقة اللازمة لان تقدير الشيء بالشيء مستلزم للمساواة
بينهما يقال فلان يقاس النعل بالنعل اي سواها بصاحبتها ثم وصلت القياس
في اللغة اي البناء ولان كلمة على جعلت صلة في الشرع فعل قاس على تضمين
معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابدا قوله وفي الشرع
الخ القياس في اصطلاح اهل الشرع على قسمين عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل
في اصول الديانات وقيل هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه

تفريع من مباحث الاصول اختلفت
شرع في مباحث الاصل الرابع
وهو القياس

يقال سبر الجرح نظر ما غوره وباب
قهر والمسبار بالكسر ما
يسبر به الجرح

والشرع مما عرفه المصنف رح قوله واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن الفهم فانه قياس
ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل شئ
والمعدوم ليس بشئ ولا قابل الاتصاف بالسببية واللحوق ولا يستقيم
منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس المعلومين
وان الشئ لا يصلح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمعدوم
في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لانتساب العدم في الخارج الا ما قام
العدم فيه والشئ وان جاز اطلاقه حقيقة لغوية واصطلاحا اعتزاليا على ما ذكر
لا يطلق على المعدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق
الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واوردوا ايضا عليه قياس الدلالة وقياس العكس
فانهما قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل
في وصف جامع لا يكون علة للحكم وليلا له كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع
الرائحة الدالة على الشدة المطربة والتعريف في العلة لا يشمل التقدير في دليل
مساولهما فلا ينعكس والثاني اسقاط نقيض حكم الاصل كقولنا في اشتراط
الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم مع الاعتكاف بالنذر بالاتفاق
وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف
بالنذر بالاجماع فلم تجب بغير نذر فالاصل في هذا القياس هو الصلوة والفرع
هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلوة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها
شرطا فيه والحكم في الفرع وهو الصوم ونقيضه وهو وجوب الصوم وكونه شرطا
في الاعتكاف والتقدير في العلة المقتضي لها وانها في العلة لا يشمله لان
التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو نقيض
في القياس المعرف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف واجيب
بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم لكن قوله
الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذي اظهر حكم الفرع هو مما اوجب الحكم في
المقيس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم في الفرع
حكم هذا الاظهار بقي شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة
وهو نقيض التحقيق في القياس وهو تقديرهما في الحكم والعلة فلا ينعكس
التعريف واجيب بانها ليس بمراد من مطلق القياس لانهما ليسا بقياسين

لان الاصل اسم لشئ يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشئ يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ

مطلب الشئ لا يطلق على المعدوم عند اهل السنة والجماعة

بحكم الفرع بيانه

حقيقة وكذا الاستعلان الاضافيين ويمكن رده بان المراد لا ينفي الايراد
قوله والحد الصحيح اي الخالي عن ايراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ
ابو منصور واختاره المحققين قوله لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت
هو الله تعالى ولك ان تقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات على
ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لا خصوصية
لذلك بالقياس والجواب ان القياس لا يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا
بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت حكم الفرع
مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل من الخصوص الى العموم
بثبوته في الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا واظهر
بالقياس قوله وانما قال مثل الخ وانما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم
التعريف الموجودين والمعدومين وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية حكم
الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة
الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله
عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد
الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لان التعدية في هذا الموضع
لا تتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا الكتب من غير قرينة نطقية
كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة
ان يكون ضربت ضرب زيد فكذا هنا فتامله قوله فلا يجوز اثباته بالقياس
لما في اصله بالشبهة وتعالى الله عن العجز عن اثبات حقه بدليل لا شبهة
فيه قوله نقلا وعقلا نصبهما اما على التمييز او الظرفية او المصدرية او بنزع
الخافض بمعنى انه حجة بالعقل والنقل قوله اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فان المطلوب يثبت باشارته لان الاعتبار رد الشئ
الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل الاتعاظ والقياس بنوعيه فيكونان
ثابتين بمنطوق الاية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار
القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص وبمعنى الثاني ثابتا باشارته
سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لا غير ولكنا نثبت بطريق القياس به بطريق
الدلالة المسماة بفحوى الخطاب فطريقها ان الله تعالى ذكر في النص هناك
قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار

اي العقلي الشرعي

عبارة ولا يدل على القياس اشارة

اي العالم بالعلة يوجب العلم بحكمه

لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا مثل ذلك الجزاء، وحاصله ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا
المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياساً فلا يلزم منه اثبات
القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف
في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط قوله كذا قاله تغلب قلت
وقال غيره الاعتبار الاتعاظ بل هو الاسبق الى الوهم (والاقرب) هنا لترتبه على ما سبق
والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المتعظ منتقل
من العلم بحال كثيرة الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق الاعتبار الذي
هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب قوله ومن هذا يعرف
ان الاول استدلال بعبارة النص قد علمت ان الاول انما هو استدلال
باشارة الآية وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة
للاعتبار بمعنى الاتعاظ لاله باعتبار القياس ولكنها تشمل الاتعاظ والقياس
كما بيناه فتأمله قوله وهذا الاستدلال بدلالته على تقدير تخصيص الاعتبار
بالثلاث وعلى تقدير عموم الاعتبار بالثلاث وغيرها فهو صريح في الاستدلال
بعبارة النص قوله وحديث معاذ الخ معروف ولقائل ان يقول حديث
معاذ ظني لانه آحاد والمسئلة اصولية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى
الاقتصار على الدليل القطعي قوله في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثل بمثل يروى برفع مثل ونصبه متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت
رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثل بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه
الاوصاف فبيعوا كيف شئتم فمن زاد او استزاد فقد ربى الآخذ والمعطي
فيه سواء قوله بدلالة الباء يعني انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه
وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به والمناسب
له هو فيما نحن فيه قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة ويجوز ان يقدر فعل مجهول
نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر قوله
والحنطة مكيل اي اسم علم لمكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي
يصح ان يكال فليس المراد تحقيق بالمكيل فان تمرك كيله لا يخرج عن كونه
كيليا قوله تبدل بجنسه يعني في الحديث حيث قال بالحنطة قوله والاحوال
شروط لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الطلاق

فيه تقديم وتاخير

مطلب حديث الحنطة بالحنطة

يتعلق

٢٢٦

يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول من قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق قال في التوضيح وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوصف بمعنى الشرط قوله والامر
للايجاب الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم نقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل عدم جواز
البيع عند انتفاء الصفة منفياً بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير
الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية
المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرط عند الاقدام
عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرط وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكاخذ
الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب
ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر مصروف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فارعوا المماثلة واذا
اخذتم الرهن فاقبضوا قوله واراد بالمثل بمعنى القدر لقيام الاجماع على عدم
اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات قوله الفضل على القدر الشرعي وادناه
في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات قيراط من الذهب ودرهم
من الذهب وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة وهي انما تكون
بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين وذكر في فوائد البدرية
لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا وادناه نصف فالواجب
ان يكون الزائد حراما اذا كان الفضل كذلك واما ما دون ذلك فلا يحرم
وهذا مخالف لرواية عامة الكتب قوله اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد
الجانبين قوله فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بقفيز حرم الفضل لان
ما دون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا يضمن الحفنة والحفنتان عندنا
بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثمن قدح
كما في ديارنا فلا شك في الربوا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدارات الشرعية
في الواجبات المالية فاقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفي
الاسرار ما دون الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له قوله لان الربوا اسم
لكل زيادة في احد البدلين وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة
مال بمال وقيل هو فضل خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة
ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منعكس فان بيع الدراهم بالدراهم

صاع
١٠٤٠

حل شريف

القيراط عند الحساب نصف
عشر المثقال صدر الشريعة
في الصرف
ه

مطلب
بيان المقدار الذي لا يجري فيه
الربوا في الاشياء الستة
ه

تعريف الربوا

في الفضة عند كله

والمماثلة بحجة تقوم بالصورة والمعنى ح

سنة ربوا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي تتبع العلوم الربوا
عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله
جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري ح
لكنه مجاز في الاسبيجابي اتفقوا على انه لو انكر ربوا النسيئة يكفر ولو انكر
ربوا الفضل اختلفوا فيه قال ابن عباس رض لا ابراه قوله لان المماثلة
تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته
ومعناه قوله وذلك بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في
المقدار وبه يحصل المماثلة الصورية واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله
مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعنى وبه يثبت المماثلة المعنوية
واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة وللقائل ان يقول
المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه يجعل
العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انها يضمنان
بالمثل في ضمان العدوان والجواب انا لا نسلم ان العد يجعلها متساوية
وانما جعلت امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا
ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت
في القيمة اكثر فلو لم تحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت اكثر منه وهو
القيمة قوله وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وهو وان لم
يوجد في كتب السنة بهذا اللفظ ولكنه ماخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث
ابي سعيد هذا وللقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس
لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض
الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل
فالملزوم مثله واجيب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس لا محالة
وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف هو لا مقتصر على
الوجه الانظر ولا نظر في تصرف يفضي الى سقوط الجودة فتأمل قوله
هذا حكم النص اي هذا الذي ذكر في الامور الثلثة وهو وجوب التسوية
والحرمة عند فواته والداعي حكم النص اما الاول فلان النص سيق له فكان
ثابتا بعبارته واما الثاني فلانه وان لم يبق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة
بقوله والفضل ربوا فكانت الجودة ثابتة باشارته واما الثالث فقد
ثبت ضرورة الاول فكان ثابتا باقتضائه فتبين ان الكل حكم النص

ثم

الدخن جاورس ح

قال قتادة اذا كان آخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فحشرت الناس الى ارض الشام وبها يقوم عليهم القيمة ح

كان كلمة كلما فانها تقتضي التكرار وان لم يتوقف على وجوده الفعل الثاني فحقق البحث ح

ثم بعد ما تأملنا هذا ووقفنا على هذه المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا
الارز وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا
متساوية هي والمنصوص عليه في العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد بيع مثل حكم النص بلا تفاوت لاحدهما على الآخر
في الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار وهو ان غير المنصوص بمنزلة الحكم بالعلة
قوله وهو اي الحشر الثاني اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني
يوم القيمة لان المحشر يكون بالشام وعن ابن عباس رض من شك ان المحشر
يكون بالشام فليقرأ هذه الآية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل ما لو
قال اول عبد اشتريته فهو حر ثم اشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد
آخر وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثان لغة وان لم يتوقف على وجوده
قوله فيما لا نص فيه من الاقوال والافعال والاعتقاديات قوله والجواب
عن نفاة القياس الخ اما تقرير الجواب عن الآية فان كون القياس حجة لا ينافي
كون الكتاب كافيا لان حجيته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن
بيانه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما ليس فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن
فيه بيان كل شيء صريحا دل ان المراد بالتبيان بالمعاني المودعة فيه والمعاني
يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل
الا باجتهاد الرأي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا
واما عن السنة فان قياس بني اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون
في نصب الشرائع ما لم يكن في التورية لما كان فيها ونحن نزد شرعا الى نظائره
وايضا كان قياس بني اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب
الطرد في يومنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لا يوجب
ان يعمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم
مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الآحاد لانا نقول انما يرد علينا اذا لم يكن
مشهورة بتلقي الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فكان
ما تمسك به مشهورا وهو موجب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالى
اطلق لنا العمل بالرأي في جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء حقه
تعالى ولم يكن في ذلك مناة لكمال قدرته والفرق بين القياس وخبر الواحد
ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف

كالمجاز والتعليل كالرواية فلما يحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق
قوله والاصول في الاصل معلولة الخ استقبح لفظ المعلول لان العلة التي
هي المصدر للازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل او
غير معلل والجواب انه قد جاء فهو معلول قال في المغرب يقال رجل عليل
ومعلول اي ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء في تعليل
النصوص على اربعة مذاهب احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم
دليل بالتعليل الثاني ان الاصل معلول بكل وصف الثالث عدم كونه معلولا
بكل وصف ولا ببعضها ولكن لا بد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف
وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان
الاصل في الاحكام التعبد دون التعليل الرابع وهو مذهبنا ان الاصل
التعليل الا لمانع وانه لا بد في ذلك من دلالة تميز الوصف الذي هو علة
عن غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل
على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علته معلول في الجملة وليس حكمه مقتصرا
على مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما يثبت
بطريق الظاهر الا جاء على ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح
حجة للدفع دون الالزام كالاستصحاب وبيان ثمرة هذا الاصل في الذهب
والفضة فان الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن
والجنس وغير معلول بذلك عند الشافعي فلا يصح مثالا يستدل عليه
بان الاصل في النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل فكان النص
معلول في الحال قوله اللام يكون بمعنى في قوله عبر عن المعلوب شاهد
يعني كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام بمعنى في مجازا
ان سلم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز
لا بد له من دليل ونكتة ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد
ويجاب بان النكتة كون اللام اخصر من في وانما عبر بالشاهد للنكتة
التي ذكرها الشارح وحاصله ان النصوص شهود الله على احكامه وقد حل
بعض الشراح عبارة المتن في هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح
وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل
على انه اي ذلك النص الذي اريد تعليله للحال وقت القياس معلول
في الجملة معللة يستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم النص

لفظ معلول ه

مطلب الى ضم الاجماع كالافادة ولا حاجة الى ضم ... بعض ... الاصل اما الكتاب او السنة ه

لان نحو
اللام يكون بمعنى في

يقتدبها

يقتدبها الى غير مورده لا قاصر عليه فانه يثبت اللام على حقيقتها وكذا الشاهد
ولم يجعله معبرا به عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكلف لكن ترجيع اسم الاشارة
الى المذكورات مل للتعليل والتمييز اولى مما فعله الشارح قوله ثم للقياس
تفسير لغة وشرعا الخ اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان لفظ القياس
اي مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لا بد من معرفة المجموع
لان الشارع في شئ لا بد ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة في طلبه او زيادة
بصيرة ولا يوجد الشئ الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكم
لان الشئ انما يخرج عن العبث الا بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد
تحقق ذلك بقي للسائل ولاية الرفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه قوله
فشرطه الخ شرط تحقق ثلثة انواع وقد مر شروط حكم الاصل وشروط حكم الفرع
اما شروط حكم الاصل فستة عند المص رح اربعة شروط وضمن الشرط
الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى
تحقيق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف شروط الثلثة قوله وهو محل
الحكم المنصوص عليه اختلف العلماء في تعيين الاصل والفرع في هذا الباب
فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل الفكر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس
الارز على الحنطة مثلا في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الحنطة
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مبنيا منه ومردودا اليه وذلك هو البر
في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه
من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب طائفة
على ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل لا يبتني عليه غيره
وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن لغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم
دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها
لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل
واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب
الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على
المنافيين بالمعنيين نعم اذا كان الاشبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليدا
لكن معلته صحيح واما النزاع فهو محل الشبهة عند الاكثر كالارز وسائر
الربويات وعند البعض وهو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه

يكون حكم المنصوص عليه ... متفرعا عليه ... منه ه

لانه لو علم الحكم بدليل عقلي وضروري
... القياس وان لم يعلم النص ه

اي في المحل والدليل ه

الربويات في

متفاضلاً وهذا اولى لانه هو الذي يبنى على الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا
المحل المشبه به اصلا سموا المحل المشبه به فرعا للمشاكلة اذا تقرر هذا فنقول
ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم كان الخصوص بمعنى الانفراد
والباء الاولى بمعنى مع وفى بنص السببية والضمير راجع الى الاصل والمخصص
غير مذكور فيتحصل المعنى الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم
في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص
آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقوله عليه السلام من شهد له خزيمة
وحده فحسبه فانه يختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله وهو
خزيمة بسبب قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على جميع
المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع
بدليل كان مختصا به ولا يعدوه النص آخر في غيره وان كان المراد منه محل
الحكم كان الخصوص بمعنى التفرد والباء الاولى وصلة والثانية للسببية
فيتحصل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر كمثل
خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف
هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين **قوله** وهي تدخل
على المقصور كثيرا الخ اعلم ان الاستعمال في الاصطلاح الوزن على ان المقصور
هو المذكور بعد الباء وتقال خصصت زيدا بالذكر وفي الكشاف اياك
نعبد نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه
فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لا لتخصيص
القيام بزيد وقول بعض الفقهاء يختص القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه
الفهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير بعض المحققين
عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على
المقصور عليه وان كان حقها دخولها على المقصور مشيا على المتبادر و
المتعارف تقريبا على الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح
فيحمل على القلب ليس بظاهر لان النص هو المقصور مشيا على الاصطلاح
فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر
الى الفهم اي حق العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى
ان عبارة الشارح في هذا المقام ايجاز مخل يحتاج الى تكميل وكان حقها
ان يقول وهي تدخل على المقصور كثيرا وقد يدخلها على المقصور عليه قليلا

مطلب مهم

نعم جدا

لكنه

لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك **قوله**
وليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة لا يطلق لا يطلق
الخصوص وبالنص سببه والنص الآخر الدليل المخصص والخصوصية نسبة
غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة
بسبب نص آخر يخصصه ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص
بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده
لما رويناه من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة
منع الحاق الغير به قياسا وان كان ذلك الغير مثل المخصوص في الفضيلة
او فوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية الثابتة
بالنص بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة والباء
الثانية صلة والنص الآخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبنى
عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه
نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو بطريق الكرامة وغيره ولو
سلم لكن لا نسلم جوازه لان شرطا المقارنة ولو سلم فالعموم والخصوص
من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة العامة لا يكاد يصح **قوله**
بناء على اخباره متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل
لا يعارض النص **قوله** بناء على العيان متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى
ان خزيمة فهم ان الشهادة تجوز للرسول عليه السلام بناء على اخباره كما تجوز
لغيره من آحاد الامة بناء على العيان والمشاهدة فان قوله عليه السلام
في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل السماع في بعض الاحكام بمنزلة العيان
فكان قول الرسول بذلك اولى **قوله** الباء فيه للتعدية لان معدولا من العدول
وهو لازم فلا يتاتى المجهول الا بالصلة ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف
فيكون متعديا لكن الاتيان بالباء يعين انه من العدول **قوله** يعني ان لا يكون
الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني ان لا يكون على
خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا
للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يكن اثبات الحكم في الفرع
بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به
لانه لا يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك اعترض بانه
لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس

يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لايكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لايقبل واجيب بان الحاجة اليه ضرورية لان المحل لايكون معدولا به عن القياس حقيقة والتقدير الذى ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذى دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول ما خص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص لجزئية والثانى ما شرع ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكوة والحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقايس العدم تعقل عليه والثالث القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها وان عقل معناها لعدم وجود نظير خارج عما يتناوله فلا يتاتى فيه الالحاق وتسميته هذا خارج عن القياس فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقيس عليه العمامة والقفازين ومالايستوعب القدم لانها لاتساوى الخف فى الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لايجرى فيه القياس بلا اشتباه والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى فى علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على ماياتى بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد ان من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل واحد ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات بهذا والتحقيق ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكره الآمدى فى الاحكام

قوله كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فان القياس يقتضى ان يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او ناسيا الا ان حكم الناسى ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام اعلى تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنص عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عليه السلام الفطر مما يدخل حتى يقع تعليله والحاق المخطى والمكره

النائب اذا صب الماء فى حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعى وبعض اصحابنا بعلة عدم القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل فى العام ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيا غير داخل فى العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك لا يقال هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان ما لكا لم يعمل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا معدولا به عن القياس لما ثبت حكمه فى المواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لانسلم ان ثبوت بقاء الصوم فى المواقع ناسيا بالقياس بل ثبوته بدلالة النص لا بالقياس لان الاكل والجماع متساويان فى افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد فى احدهما واردا فى الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت الآخر والا لما كانا متساويين مع كونهما متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضى التساوى فى الاركان كما فى اركان الصلوة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب لانه عرض لا يقبل الانتقال وذلك لان المقتضى لتشخص العرض محله وهو يفتقر فى تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما لايكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج فى تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى حيز آخر من حيث انه موجود مشخص لا من حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشئ اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول خاليا عنه لا محالة وهنا المنصوص لايخلو عن حكمه بعد التعدية

قوله واجيب بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثله هذا لا يدفع ما فى العبارة من التسامح والعناية بتقدير المضاف لا يجدى نفعا لان قوله بعينه يابا ه ويمكن ان يجاب عنه بانا لانسلم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم الجواهر ولكن سلمنا فلا نسلم ان تقدير المضاف لا يجدى نفعا لما ذكرنا ان المقول عليه فى تعريف القياس

قول الشيخ ابو منصور قد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله لعينه
اذ ليس المراد به التعيين الذى هو التشخص بل المقصود ان يكون المعدى مثل
ذات المنصوص عليه اى متحد امعه فى ذاته دون عوارضه اعراضًا عما يقال
ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيًا بخلاف المعدى فان ذلك من العوارض
وهى لا تدخل فى المماثلة فافهم والاولى ان يقال ان الناسى دخل فى قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل باق لان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافى
بالحديث وللقائل ان يقول قولكم حكم الناسى معدول عن القياس
لا مخصوص بالنص دعوى بلا دليل وما ذكرتم من انه باق على كونه متناول
العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص اولا شرطه المقارنة
ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان التخصيص عند الشافعى بطريق المعارضة
بالاخراج والخارج فى الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه
باق على الكف لا مخرج فيه قوله هو احتراض عن التعليل بالعلة القاصرة
المراد بها المستنبطة وفى صحة التعليل بها خلاف عندنا كالشافعى والمختار
عدم الصحة واما التعليل بها فخلاف عندنا بالقاصرة المنصوصة او المجمع
عليها فتتفق على صحته فتنبه قوله وعن الخ بان المراد ان تصور وقوعه
اى وقوع التعدى بالتعليل هو شرط لصحة القياس لا نفس المتعدى فان
ذلك حكم وهذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا ولا بعد فى ان يكون تصور
الوقوع متقدما ووجوده متأخرا او اجيب بان التعدى حكم نفس القياس
وهو ايضا شرط الحكم لصحته يتوقف على وجود التعدى والحكم بصحته
غير نفيه ويجوز ان يكون التعدى حكما الشئ وشرطا الشئ آخر فتامله قوله
والخ سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط والثالث من الشروط
الستة والآخر فى الحقيقة شرط رابع من شروط القياس قوله ان يكون
المعدى حكما شرعيا وهو احتراز عن اللغوى والعقلى وذلك لان الغرض
من القياس الشرعى انما هو توقيف الحكم الشرعى فى الفرع واثباته فيه
للمساواة فى علته نفيا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم فى الاصل شرعيا
بان كان لغويا او عقليا لا يكون المعلل بالقياس الى الفرعية حكما شرعيا
فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلا فيكون الاشتغال به اشتغالا
بما لا يفيد وهو غير جائز وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا
فى العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء

وانما

٢٤١

يعنى احتج الخصم بالدوران وتقريره الا ترى ان التسمية باسم الخمر دائر مع الشدة المطربة وجودا وعدما
اما وجودا فلان عصير العنب الذى حصل فيه الشدة المطربة واما عدما فلان عصير العنب الذى لم يوجد منه
الشدة المطربة فانه لا يسمى خمرا ودوران الشئ مع غيره آية كون المدار علة للدائر فيكون علة تسمية ماء العنب
بالخمر هو اشتماله على الشدة المطربة واذا علمت علة التسمية يلحق به كل ما كان مشتملا عليها فى التسمية
بذلك الاسم فالنبيذ ايضا يكون مسمى بالخمر فيثبت له حكم الخمر وهو الحرمة ووجوب الحد لشربه ٥

وانما لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من
مسمياتها فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع فى غيره
لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل
ما فيه زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من عمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو
على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر وكذا لا يقال الشعب بكسر الشين وهو الطريق
فى الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك لوجود الاشعاب فيهما فيقاس
كل ما يتشعب بالشعب والشعب كقرن البقر الوحشى قوله كقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها اى الالفاظ الشاملة الافعال والحروف لان كلا
منها فى اللغة اى علامة على مسماه عرف طارئ ثم ظاهر هذه الآية يدل
على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان ثبت شئ منها بالقياس واعترض
بان علم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغة
من سبقه من الخلق او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى والقياس مظهر
فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفى كما فى القياس
الشرعى واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ
وعما اجمع عليه المفسرون فى تفسير هذه الآية على انا لا نسلم ان علم بمعنى
الهم فى الآية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى تعليم خصوصا فى حق الانبياء
والقياس ليس مظهرا لكل شئ بل لا قد ثبت لمعنى شرعى وخفى علينا
واللغات ليست كذلك ليعلموا اللغات بترديد الالفاظ مع قرينة الاشارة
وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع
فى الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع فى القطع لاحتمال
التعليم الالهام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ما سبق وضعه
من خلق آخر واعلم انهم قد اختلفوا فى تعيين واضع اللغة فمذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعرى انه الله تعالى وعلمها بالوحى وقيل واضعها البشر واحدا
او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار فى الاطفال قوله والدوران اى
دوران الشئ وجودا وعدما يفيد علية المدار للدائر قوله فلتا الخ تقرير الجواب
ان الدوران انما يفيد العلية فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل
الاسماء غير جائز لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعانى واذا لم يصح التعليل
لم يصح القياس لعدم شرطه ولئن سلمنا ان الدوران يفيد علية ظن الغلبة
مطلقا لكن انما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لو قال

واضع
اللغة ٥

يعنى ان يكون دلك اللفظ مشتملا
على صفة يكون بها شرعا كالمأق
ذلك الاسم عليه وضعه له فيا
فيكن وضعه لذلك المعنى لاجل الوضع
فيقال عليه غيره واذا لم يكن به التعليل
لم يجب القياس بالضرورة ٥

اعتقت غلاما السواده وله عبد آخر اسود لا يعتق فكذلك ههنا قوله ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر فانما قلت انما يثبت بالقياس الاسامي الشرعية لا اللغوية لان كل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وح يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان قوله والشرط الثالث سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس قوله ان يكون الحكم اي حكم الاصل ثابتا بالنص اي لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة وان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم هذا وفي بعض الحواشي انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص لا بالرأي لانه جاز ان يكون خطاء فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم قوله فلا يحتاج الى القياس الآخر يعني القياس الاول وهي قياس السفرجل على التفاح قوله من غير تغيير له في الاصل وهو حكم في الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او سقوط او غير ذلك ما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت بذلك نفس المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير يكون اثبات حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكون اثبات حكم في الفرع ابتداء قوله والشرط السادس سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط ثامن من شروط القياس ايضا قوله ان لا يكون في الفرع نص يعني يشترط ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا للنص الفرع جاز قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تاكيدا للنص ولا طباق السلف

على الاستدلال

٢٥٥

على الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد وللقائل ان يقول ان كان المراد من المعقول التعدية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلي لا الشرعي وان كان غير ذلك فلا يكون حجة فان قلت ان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلانه واذا لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالف او اثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز واما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدي الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات الثابت والتاكيد ممنوع قوله اذ لو كان نص فان كان حكم القياس الخ هذا الاستدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون من الاصل والفرع ثابتا بالنص فليس جعل الاصل الفرع فرعا اولى من العكس قلت ربما يناقش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس والآخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى قوله لم يكن للقياس فائدة للاستغناء عنه بالنص اذ الاضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لا نسلم عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ويمنع التوكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتاكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي بتاكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التاكيد اذ لا عبرة في الترجيح بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على من يراه قوله هذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة التي ضمنها المص للشرط الثالث شرعيا لا يستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعي وانما هو عقلي او لغوي فتامل قوله لان حكم الاصل ثبوت الحرمة متناهية بالكفارة الخ فلو صح ظهاره لذمي لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لرفع مساواة الفرع الاصل الواجب اعتبارها في القياس فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع متى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع قلت لا نسلم عدم اعتبار المساواة فيهما واما فوات صفة القطع من الفرع فليس بتغيير الحكم في الاصل بل هو مصحح للقياس لان من شان الفرع ان يكون ادنى حالا

من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضروري لاستحالة صفة القطع بامر محتمل
وهو التعليل والضرورة تتقدر بقدرها وللخصم ان يقول لا نسلم ان الذمي ليس
باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع
ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل
للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله
ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة ويجاب بان القياس
على العبد قياس الفارق فان الذمي ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد
فانه اهل للتكفير بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الايلاء
مؤجلا والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لاموقتة
بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقتة لها وقد يقال من جهة الخصم
ايضا كلامنا في العبد حال كونه عبدا والذمي اذا اسلم يصح منه الصوم
ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على اصل مختلف فيه
وهو ان معنى العقوبة يترجح في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العبادة
فكان الكافر اهلا لوجوبها قوله وتقييد المطلق تغيير له لان النص المطلق يقتضي
الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضي
ذلك فيكون تغيير الموجب بالرأي وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق
نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل قوله والشرط الرابع الخ وهو الشرط
التاسع من شروط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح قوله فان قلت الخ
تقرير السؤال ان القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم
فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من
التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم
فان ذلك من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما سيعلم
من عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة على ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي
عمومه ولكن ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالرأي
في نفسه باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص
قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لا من شروط حكم الاصل
لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام له
في نفسه الى المتغير وغيره وانما التغير امر عارض له باعتبار التعليل فالقول
بان شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من القول بان شرط حكم الاصل

لاموقتة بها

وهذا الشرط في الحقيقة مستغنى عنه [illegible] لانه [illegible] لا يوجب تغييره [illegible] بذلك [illegible]

ان لا يغير

ان لا يغير قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير
عائد الى الحكم فتأمل قوله لانه لا يجوز التعليل الخ هكذا وجد في نسخ هذا الشرح
وصوابه انه لما ثبت انه لا يجوز التعليل الخ وكأنه سقط من الناسخ قوله فلان لا
يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى المراد من تغيير المنصوص عليه
هو الاصل الذي هو محل الحكم انما كان عدم جواز التغيير في الاصل اولى لان الحكم
في الاصل اقوى لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأي
فانه اذا لم يجز تغيير الحكم في الفرع مع انه ضعيف فلان لا يجوز تغييره في الاصل
من باب اولى لقوته وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة الاصل على ما لا يخفى
بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص
فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولى قوله جواب لنقض
وارد من قبل الشافعي قوله وتقرير الجواب الخ يعني انا خصصنا القليل وهو
ما لا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولا حد من الموزونات كالحفنة والحفنتين
والذرة والذرتين كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في
النفي اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه
لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة ولذا قال محمد رحمه الله في قول من قال
ان كان في الدار الا زيدا فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها
صبي او امرأة يحنث ولو كان ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا
كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار حنث ولو كان
فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدد استثناء الحال بقوله الا سواء
بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من العين وهو
الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن وهو خلاف
الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع مما
يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل
واحوال الطعام التي تتعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير
وان يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير
الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه
فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارنة هذا النص موافقا
للتعليل لا بالتعليل قوله اذ المراد منه اي من التساوي التساوي في الكيل

وهذا باطل لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل
على وجه يتغير حكم الاصل كما ان في ظاهر
على وجه يتغير حكم النص
فلان لا يجوز
الذي في عين المنصوص عليه كان اولى
بالكلية

لان استثناء الحال وهو بمعنى ثبوت
بالغير في العين وهو ما قام بغيره
حال

شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم
بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما والحق ان جعل سواء بمعنى مساويا
متفق عليه والاستثناء المفرغ اولى من المنقطع وللقائل ان يقول كون سواء
بمعنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فاوجه ترجيح احد المجازين
على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى منه الطعام وتقديره لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر
ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل
سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شيء والحق
ان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر
واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكره الشر
بحاله **قوله** فصار التغيير بالنص اي حاصلا به اي حصل تغيير الكلام عن
العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا بالتعليل اي موافقا له وهو
منتصب على الحال من المجرور ويجوز ان يكون مصاحبا خبر صار اي صار
التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر **قوله** وتقرير الجواب حاصله
ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الوارد في ضمان ارزاق
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذكر الشاة
لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب
اسهل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ به يعرف القيمة فان قلت اذا ثبت
وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستدلال بدلالته فما معنى التعليل
بحاجة اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا
والجواب بهذا التعليل انما وقع لحكم آخر اي لاظهار كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي
بالنص الدال السابق والحاصل ان ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة
وجواز الاستدلال وصلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغيير بل تغيير وجوب النص
الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغيير النص
اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغيير مع التعليل لا به والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فان قلت

كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير
الجواب ان حق الفقير سقط في الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة
لان حق الفقير سقط في صورة الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص
بالتعليل وذكر الشاة لكونها ايسر لان الاتيان من جنس النصاب
اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة بالتعليل لو كانت الزكوة
ملكا له وليس كذلك والا لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد
الحول قبل اداء الزكوة كما لا يحل وطي الجارية المشتركة واللازم باطل فكذلك
الملزوم وهذا لان الزكوة من الله تعالى على الخصوص فلا يكون في التعليل تغيير
حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة كما قرره الخصم فان قلت
سلمنا ان الزكوة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لا يجوز اسقاط حق الله
تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط حق العباد والجامع تغيير
النص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقط حق الله تعالى
في صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص فان قلت كيف اطلق
النص على الزكوة حق الفقير مع الحكم فلتم انها حق الله تعالى على الخصوص
لان العبادات كلها حق الله تعالى قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام
يده عليها بعد وقوعها ابتداء في كف الرحمن وادائه اذا ثبت وجوب الثابت
بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة
التعليل تعدية الحكم الى ما نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع
مواعيد الفقراء على الاغنياء وايضا انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة
بل وجب صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر قال ادوا
بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه الاستبدال واجيب عن الاول
بان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقديرا فلان الفقير من لا شيء له او
من له ادنى شيء وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع
ما يتوقف عليه المعاش وعن الثاني بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية
الشاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط
اعتبار الشاة وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعد ما كانت باطلة
في الامم السالفة فلا بد في اثبات كون القيمة صالحة للصرف وذلك بالتعليل
وعن الثالث بان تلك امور عارضة ربما يحصل بها انجاز المواعيد اما
الزكوة فامر اصلي لا تخلو بلدة من الاغنياء فلا يصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه

نظر لجواز خلو بلد من الاغنياء وان حصل ان الصدقة مقع لله ابتداء وللفقير
بقاءً فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا في صلاحها للصرف الى الفقير ثانياً فنى
الشاة ينبت كلا الامرين وفى القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثانى
بالتعليل بقى شئ آخر وهو ان الموعود هو الرزق فايتاؤه من عين
الشاة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للاية عليه
لانها اخص من المدعى والجواب ان الموعود به هو الرزق وغيره لما كان
مثله فى الاحتياج اليه الحق به دلالة **قوله** اى وعد للفقراء ارزاقهم انما
حول عبارة النص لما فيها من ايهام القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسب
ان يقول وعد الفقراء بارزاقهم **قوله** وذلك اى والحال ان ذلك المسمى
من عين الشاة والبقرة والناقة والمقدر من النقدين وغيرها لا يحتمل
ولا يبقى صيغة لجميع تلك المقاصد من ماكول وملبوس ومنكوح ومركوب
ومسكون وغيرها **قوله** وركنه اى ركن القياس مجموع اربعة اشياء
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا تتم
الا بهذه الاربعة وكلما لا يتم حقيقة الشئ الا به من اجزائه فهو ركن له واما
حكم الفرع فثمرة القياس لما كان بحصول الجامع يحصل الثلثة الباقية
اما لكونه آخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما فى قدح المسكر
او لكونها اى المؤثرة فى الحكم دون غيرها او لكون الابحاث الآتية مبنية
عليها فجعل كانه هو الركن ادعاء **قوله** لان ركن الشئ ما يتقوم به ذلك الشئ
من التقوم لا من القيام اى لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع
والسجود للصلوة واورد على القياس والعلة والشروط فانه لا وجود
للقياس الا بالقايس ولا للمعلول الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط
مع انها ليست اركاناً فلا يكون التوقيف مانعاً واجيب بان المراد فيه الوجود
التكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير فلا يلزم عليه ما ذكر وذلك
لان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما تحققه فى نفسه بتكوين اجزائه
الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقى كامل والثانى تحققه باعتبار غيره
وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار
قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرفت ان المطلق محمول على
الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود لهم الا به الوجود باعتبار الاول دون
دون الثانى كانه قيل لا وجود له باعتبار ذاته الا به فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى

ركن القياس اربعة ه

ونتيجة فلا يجوز ان يكون ركن القياس لذلك كان جزئيا لانه يتوقف على القياس فلذم توقفه رتبة يتوقف القياس عليه وهو محال على نفسه ه

مطلب الفرق بين الركن والعلة والشرط ه

باعتبار زاته

ان التوقيف المذكور توقيف بالمؤثر فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه
فله ان يقول الشرع المطلوب تصوره لان علل الشرع امارات على الاحكام
لا موجبات لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى واعترض به قد عرف فى بيان
الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فيكون الاسباب
موجبة بسبب الله تعالى وذلك لا ينافى كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد
بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الايجاب يضاف اليه
بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل
انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة ووجود الحوادث كلها تضاف اليه
عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر لاستحالة
ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز لارادة
الاحكام عليها تيسيرا وهى فى الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية
ليست موجبة انما الوجوب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا للعباد
وهى فى حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العلل علما صحيحة
وقوله والحكم فى الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم
بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق
اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا فى ركن القياس فلا بد من ان يكون
الحكم فى الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب
الشرع لا بالنظر الى ما زعمه الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم
هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغى على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من
الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل
الى الكلام النفسى والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص والاجماع الوارد فى الاصل
والثانى بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح **قوله**
ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضافا الى النص فى الاصل والى العلة فى الفرع
كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص
الخ اعترض بان كون الحكم مضافا الى النص فى الاصل المنصوص عليه لا يمنع
كون المعنى علما على حكم النص فى الاصل لانه قد يتعدد ما يتعرف به الشئ وقد يكون
علامات والمصنف رح لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى
تسميته علما اشارة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكنه امارة عليه والشارح
رحمه الله ما نظر الى رعاية المص وجعل المعنى علما على وجوده حكم النص فى الفرع

مع ان حكم النص في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الاترى الى ما قالوا
في حد القياس المقول عليه بانه مثل حكم احد المذكورين بمثله علية في الآخر
فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللازم
فان قلت بتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد قلت يستلزم تقدير
المضاف لرفع الفساد فسادا آخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجب
بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات
بل هي اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد
واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب
في وجود واجب واحد مبين بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان
مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلمية والموجبة في المعنى
متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فينتفي
العلمية ضرورة فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما بهذا المعنى ايضا لان الحكم
في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع قلت ذلك امر اعتباري فلا يظهر
اثره في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل
وجه وقوله والمص لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان
فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير موجود
الخ فاسد اذ لم يشتبه على احد ان المراد من وجود حكم النص في الفرع
وجود مثله الا يرى ان المص رحمه الله وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وقالوا في شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدي غير متصورة
فتبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل
هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم كذا
فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد
تقدير المضاف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على انا لا نسلم
التقدير بل نقول معناه كذا قوله كما هو مذهب بعض مشائخنا ومشائخ
سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول الى ان المراد
من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة
صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا
لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق

ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن
كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم
الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة
لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة لان تكون مقصودة للشارع
من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو
ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل من غير نظر الى الفرع
مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلا بد ان يكون
العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغاء القياس انتهى وكونه النص قطعيا
لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة قوله
لا مماثلة بينهما الخ فلما انتفى الحكم في الفروع ولزم منه ابطال القياس قلنا
انها مؤثرة في الاصل قوله وجه مشائخ عراق الخ المناسب ان يقول وجه قول
وكان ذلك سقط من الكاتب قوله لان النص ايضا امارة على ثبوت
الحكم كالعلة لان المثبت للحكم هو الله تعالى وروده انما هو لمعرفة الحكم فان
كان معقولا يكون المقصود في اثبات ذلك المعنى فيكون المؤثر في حكم
الاصل هو المعنى لا النص فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود
النص لوجود العلة قبله قلت لا يلزم ذلك لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها
بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا
في العلل الشرعية قوله فيرتفع الخلاف اقول الخلاف ثابت على كل مراد
لان هذا الخلاف ثابت بين المشائخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد
ما ذكر بل غاية ما فيه ان المص رح يكون مختار المذهب جمهور الاصوليين
اللهم الا ان يقال مراده برفع الخلاف في عبارة المص من حيث انها لا تختص
بقول احد الفريقين بل هي شاملة لها لصدقها بالاصل والفرع معا او الفرع
فقط وان كان الظاهر الاول فتأمله قوله مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي
ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف الواردة في الاصل
التي اشتمل عليها النص الضابط للعلة اما بصيغة او بغيره الخ قوله اي يثبت
حكمه لا حاجة الى هذا الحل بل هو مستدرك قوله عدي بمعنى الاشتمال
بعلى الخ لا حاجة الى ما ذكره من قضية التضمين لان صلة الاشتمال على كلام
المص في غاية الحسن قوله كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
وذلك لان البيع يقتضي ما يعاد العجز عن تسليم بيع الآبق فكان العجز ثابتا

وما سنح لي الان المراد تضمين جعل
لا تضمين بشتمل لان المعنى بيان ان وضع
قوله اي جعل علما
معنى
ه

لمقتضى النهى لا بعينه قوله وجعل بالبناء للمفعول والفرع مرفوع على النيابة
عن الفاعل قوله واحترز بهذا عن العلة القاصرة المراد المستنبط اما
الثابتة بنص او اجماع فتتفق على التعليل بها كما تقدم قوله اى للنص فى
حكم النص رجع الضمير الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجعا الى الاصل
المقدر لدلالة الكلام عليه والضمير فى وجوده راجع الى الموصول كما فعله الشارح
ويجوز ان يكون راجعًا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع
مماثلا للنص اى المنصوص عليه اى الاصل فى حكمه من الجواز والفساد
والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع قوله وقلنا تجب الزكوة
فى المصوغ سواء صيغ صياغة مباحة او غير مباحة قوله لان تعليل العلة
القاصرة لقصوره على غير المصوغ منها قوله وعارضًا اى يجوز ان يكون ذلك
المعنى وصفًا عارضًا منفكًا عنه كالكيل فانه وصف غير لازم فى المكيلات
لاختلافه باختلاف عادات الناس فى الاماكن والاوقات لجواز ان يباع
كيلًا فى قطر ووزنًا فى آخر ووزنًا فى وقت وكيلا فى آخر ولو مثل الشارح
بهذا لكان اولى فى تعدد الامثلة فافهم قوله كالدم فى قوله عليه السلام
فى حديث المستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه دم
عرق انفجر فانه عليه السلام علل انتقاض الطهارة بان دم الاستحاضة
دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم وهذه
العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم
ومن صفة دل على اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار ولمجموع الامرين يتعلق
الانتقاض ولكن لا يظن وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض
لصحة التعليل بكل منهما او لصحة التعليل بالوصف العارض لمن مثل به
للوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح فهو مثال صحيح
لكون ذلك المعنى اسمًا ووصفًا عارضًا ثم المراد من كونه اسمًا تعلق الحكم
بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخروج من المستحاضة دم عرق منفجر
لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة
التعليل باسم الخمر لانه تعدية اسم الخمر الى النبيذ اولا ثم ترتيب الحرمة
عليه فيكون قياسًا فى اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية معنى
الاسم لا بالاسم فيؤول الى التعليل بالوصف فى الحقيقة فلا يمتنع هذا ولك
ان تقول لا نسلم ان تعليله عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفى

عليها خ

للشارع
دخل

وجوب

وجوب الاغتسال او لنفى سقوط الصلوة اذ الاشكال واقع فيهما لا فى وجوب
الوضوء فانه يجب بالبول الذى هو ادنى منه ونفى الاغتسال وسقوط الصلوة
يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على
المجتهد وهو مالك فان دم الاستحاضة عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل
على امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة على انه
يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم فيكون
بالنص علة على وجوب الوضوء وبالحال دليلا على الاغتسال والسقوط
متعلقان بدم الرحم لا بدم العرق قوله وجليًا اى ويكون ذلك المعنى وصفًا جليًا
قوله وخفيًا اى ويجوز ان يكون ذلك المعنى وصفًا خفيًا لا ينال الا بالنظر
والتأمل فان قيل التعليل بالوصف الخفى تعليل بثبوت البيع برضى العاقدين
لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى خفى فلا بد من ان يكون
جليًا لان الخفى لا يعرف الخفى فالجواب انه وان كان خفيًا لكن بدلالة الصيغ
الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا صار من الاوصاف الظاهرة
فيجوز التعليل به وقد يراد بالجلى المعنى القياسى وبالخفى المعنى الاستحسانى
قوله لان قوله عليه السلام دين الخ يعنى قوله دين حكم شرعى لانه عبارة عن وصف
ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعى فان النبى عليه السلام
جعل حكمًا شرعيًا علة لحكم شرعى وهو القبول وهذا حجة على من منع من الاصوليين
صحة التعليل بالحكم الشرعى محتجًا بان الحكم الذى فرض اما متقدم بالزمان
على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول
او معه فيلزم التحكم لانه نص فى المطلوب ولا يقال بالتعليل العقلى لان الدين
وصف فى الذمة وهو حكم شرعى لا حسى على ان العلل الشرعية ليست بمعنى
الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيه التقدم والتأخر ولان سلم فيجوز ان يكون
احد الحكمين صالحًا للعلية دون الآخر او يكون الثابت بالدليل احدهما
دون الآخر فلا يلزم التحكم قوله وعددا اى يجوز ذلك المعنى عددا مركبا
من عدد اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل
على علية الهيئة الاجتماعية من تأثير او مناسبة او احالة او غيرها كما قام
على علية مجموع الجنس والقدر لربوا الفضل وقال بعض الاصوليين ان
التعليل بما يوصف المركب باطل محتجين بان العلة صفة زائدة على المجموع
لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت العلة بكل جزء

من الجملة لزم ان يكون لكل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكثرة
وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة
وان يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان
معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية
لما اشتملت على الاوصاف عن الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة
لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها ولئن سلم انها صفة
لها فلا نسلم انها صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور قوله ويجوز
ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص اى مذكورا فيه كالانفجار وكا
الطوف والكيل قوله وغيره اى يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا
فى غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقر
العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص فى السلم ثابت بما روى
انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم بعلة فقر
العاقد واحتياجه وهذه ليست بمذكورة فى النص ولكنها قائمة بما هو من ضرورة
العقد وهو العاقد اذ السلم يقتضى عاقدا والفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء
النص وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعى
حتى عدى الجواز به من السلم المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود
اذ لا مناقشة فى المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف
الذى فى غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم
كما هو شان العلل العقلية والجواب ان علل الشرع امارات على الاحكام
وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع
وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعتاق
علل الثبوت الاحكام فى المحال مع قيامها بالمتكلم بها قوله والاعدام
صفة اى الفقر صفة العاقد قوله ودلالة كون الوصف علة الخ اعلم انهم
اجمعوا على ان جميع الاوصاف بجملتها لا يصلح علة وعلى انه لا يجوز ان كل
واحد منها علة وعلى انه ليس للمعلل ان يجعل اى وصف شاء من الاوصاف
علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع واختلفوا
فيما ثبت به كون الوصف علة مما ليس بنص والاجماع على قولين
قول جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول اهل الطرد وسيأتى بيانهما

قوله صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به بان يكون لجنس
ذلك الحكم فى موضع آخر نصا واجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء
على ان الوصف لا يصير علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة
الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل
علة لابد من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فلا يقبل
التعليل بالوصف ما لم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد الملائمة لا يمكن العمل
الا بعد كونه مؤثرا عندنا فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير شرط الوجوب
العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ
العمل بها ولم ينفسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور
عدالته حتى لو قضى القاضى بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل
بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد
العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة
لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملائمة فلابد من العدالة قوله الاول
ان يظهر عين ذلك الوصف اى تاثيره فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى
الاصل كالتعليل بالصغر فى اثبات الولاية كما ياتى والمراد بالعين هو المثل لان
الاعراض من الواحد الثانى ان يظهر اثر عين الوصف فى جنس ذلك الحكم قيد
فى بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا تطابقه لانه متى قيل
ظهر اثرها فى ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعنى الاخوة مؤثرة
فى جنس الحكم وهو الميراث والاوجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث
ان كانا متجانسين فتجانسهما فى مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى
على هذا اطلاق الجنس ليتناول المثالين جميعا ثم هذا القسم وما بعده من
القسمين يسمى الملايم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول خص باسم
المؤثر قوله ان يظهر اثر فيه القريب من غير ذلك الحكم وهو الذى خصوه باسم
الملايم وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق
للمماثلة فان عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض متجانسان فى العوارض
السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والصغر مثلا
لكونه من عوارض الكسبية فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى
الاطلاق وقيل المعتبر فى الملايم هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر فى المؤثر

١٢ الثالث

حل شريف جذاة

قوله

التوبة قوله الرابع ما ظهر تاثير جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يقيده في بالتوبة
لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض
في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض
بل شطره واذا ظهر على الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعليلا
للاعتبار والالزام الاقسام قوله جمع منكح بفتح الميم اى وفتح الكاف
مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين
قياس مطرد وكذا ذات فيه وشروحها وفي بعض الشروح مناكح جمع
منكح مصدر من الانكاح ومجئ المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد
وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر
في المزيد فيه يجئ على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح
اسم زمان او مكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية
الاجبار وقت النكاح او في مكانه قوله لقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا
اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار
افراد المنكوحة على غير قياس قوله وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ ان
قال الميداني المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا
قوله تعليلنا بالصغر الخ اشارة الى مثال النوع الاول وتقريره ما قال علماؤنا
في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح
قياسا على الثيب الصغيرة والبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين
هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس
ولو قلنا هذه صغيرة فتثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية
على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية
على المال لا عينه قوله معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي
وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملايم لان ولاية الانكاح انما شرعت
نظرا للمولى عليها لعجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة
تجب حقا على الولي العاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل به
لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملايم مؤثر بخلاف ما علل به الشافعي
من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة
والثيابة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتاثيرهما من السند
بخلاف الصغر قوله فانه مؤثر في تاثير الطواف الخ وفائدة الخلاف

قم

نظر

تظهر الخ والحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج تختلف فعندنا للصغر
وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لا تجبر اتفاقا لكن التخريج تختلف ايضا فعندنا
لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر تجبر عنده لوجود البكارة
ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف
الصغر قوله وجودا ووجودا وعدما هذا كله متن جعله شرحا لانه مكتوب
في نسخ الشرح بالاسود سبق قلم من الناسخ قوله لقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب اى لا بالغضب حتى حل له
ان يقضي وهو غضبان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب
وهو خال عن الغضب واجيب بان شغل القلب يلازم الغضب فالحكم
ثابت بالنص لا بالمعنى فتامل قوله لان الوجود قد يكون اتفاقيا هذا رد على
القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد
لا يدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقيا الوجود ناطقية
الانسان عند وجود ناهقية الحمار كما ان العدم عند العدم قد يكون باعتبار
ان ما علق بعدم العدم شرط لا علة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف
مع هذا الاحتمال قوله ومجرد الطرد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور
مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع
الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لا نسلم دوران الحكم مع
الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلي عندنا لا لعدم
الشرط لان المراد العدم مع العدم او عنده لا له ولا يقال الدوران دليل العلية
في العقليات اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في حقيقتهما هو الله
تعالى لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز
ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فمبنية على مصالح العباد فيجوز
ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا
عليها بقي شئ وهو ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به لان
الظن كاف قوله التعليل بالنفي اى لاثبات علية الوصف قوله من حيث
ان كلا منهما لا يصلح دليلا يعني على العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة
الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف وتتبعه من غير اطلاع على وجود
علة اخرى اى لا يمنع الوجود من وجه لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت

بيان اجبار المراة في النكاح

وعندنا لا تجبر لفوات البكارة

الحكم به لان عدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان العدم
ليس بشئ لا يصلح علة للالزام قوله الاحتجاج باستصحاب الحال وهو ابعد
من التعليل بالنفي في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة
وذلك فيما اتحدت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا لاثبات
الحكم اصلا وانما يكون دليلا للدفع والبقاء لما كان على ما كان قوله وفيه بحث
الخ حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول
وهذا وان كان مجازا وهو لا يدخل التعريفات يحتمل لوجود القرينة وهي
العرف والاصطلاح على ان هذا ليس تعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحي
واستعمال المجاز في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف
لم يلتزموا ببيان الحقائق في التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا
بيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف
اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز في
التعريف مضرا عندهم فافهم قوله وهو ليس بحجة عندنا فافهم اعلم ان العلماء
اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي وهو ما عرف وجوبه او امتناعه
او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او استصحاب
حكم شرعي ثبت تأبيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفات
النبي عليه السلام واتفقوا ايضا على ان استصحاب الحكم دليل مطلق غير
متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل المجتهد في طلب الدليل المزيل
لان الجهل بالدليل المزيل التقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف
في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان
الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واحتمال قيام دليل من حيث
لا شعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي وابن شريح والغزالي
وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه
حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا
وبعض الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة للاثبات امر لم يكن
ولا للبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام
ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام ولكن يصلح للدفع
فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره قوله يعني ان الدليل

مطلب
استعمال المجاز في التعريفات
الاصطلاحية غير مضرة

واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم
المزيل ظاهرا قه

اي استصحاب حكم حال
لعدم دليل مغير

استصحاب حال

تفصيله في مسائل شتى من كتاب القضاء
وفي كتاب الاجارة في مسئلة الطاحون
وفي آخر السير في الزندقة بالنواقض
ه

الموجب لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض يفتقر الى علة
لان بقاء الشئ معنى موجود في نفسه زايدا على وجود ذلك الشئ لان الشئ
في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد
فلم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء في الزمان الاول
واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لا قيام له في نفسه صار كساير
الصفات فكان بمنزلة الاعراض التي يحدث في الشئ بعد وجوده كالبياض
والسواد فلم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه
علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود
الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى
هذا ما قالوه والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اي ليس معنى
زايدا على وجود الشئ حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود وانتسابه
الى الزمان الثاني اعني كون الشئ مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم
يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني قوله والجواب
عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه الصلوة والسلام لتقرر الادلة
الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء
بخلاف الشرايع في حيوته فانه يجوز نسخها قوله وان اليه دليل الملك
ظاهر والظاهر للدفع لا للالزام لقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب
لا في الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال بالبحث الا بتشابه
كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب
على ما فسره المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما
كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى
لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال
ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له اتصال بالبحث قوله فلا تدخل
المرافق في الغسل بالشك اذ ليس احد الشبهين باولى من الآخر ولك
ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج على العهدة بيقين او نقول
اذا تعارض الشبهان تساقطا وبقي العمل به لان النبي عليه السلام اداره
الماء على مرافقه او بقي مجملا فبينه بفعله وسيأتي الجواب عنه قوله لانه عمل
بلا دليل لان الشك امر حادث فلك ان تقول دليل الشك تعارض
الاشباه ودليل التعارض دخول بعض بعضها وعدم دخول البعض

فتثبت دليل الشك فيكون دليلاً على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان
يقال الاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث
بعد المعلول واهو كذلك لا يصلح علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم
الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون له علة فبالضرورة
واما بيان الصغرى فان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك
انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول انما بعض علة الشك فلا يصلح
الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته **قوله** وفي بعض الشروح
لفظا هكذا الخ الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا
لان ما دخل دخل بلا دليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا
في المرفق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض
اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه في محل الا تعارضا فلا يصلح سببا
للشك **قوله** والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل
الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف
المحل هنا **قوله** وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا بسبيل الحديثها اي احديهن
وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ وذلك ان تقول العمل بالاصل
وهو البراءة الاصلية لا يخ اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما
وتساقطهما اولا فان كان الاول فينبغي ان زفر بالدخول لثبوت ذلك
بفعله عليه السلام كما قال به علماؤنا وان كان الثاني فان ترجح شبه
عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يترجح شبه الدخول للخروج
عن العهدة بيقين فحصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل
بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على الفرضية
لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك من باب اطالة التحجيل
المندوب اليه ولا اجمال في الآية لانه لا ينطبق عليها حد المجمل بقي هاهنا
شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول
المرافق في الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا فتأمل
قوله والاحتجاج بالا يستقل الا بوصف اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول (تأمل)
الغاية دائما بل الغاية المذكورة هاهنا لا يدخل واستدلالهم له في الفروع
بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذكري وقوله
كالليل في الصوم تنظير لا قياس لعدم الجامع فتنبه والاولى ان يعكس

بهذه

بهذه الترجمة يقال الاحتجاج بوصف فارق بين المقيس والمقيس عليه
مستقل في اثبات الحكم اذا ضم وصف الى وصف آخر لا يستقل بنفسه
في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في الحقيقة
انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير **قوله** كما اذا مسه
وهو يبول استدل بقوله وهو يبول بقضية اذا مسه وهو لا يستقل بالعلية
فبدا القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع
وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق
في الفرع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس
قوله الاحتجاج بالوصف المختلف فيه بين الخصمين بان يدعي احدهما علته
للحكم المتنازع فيه وينكرها الآخر **قوله** بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل
السمعي وهو محفوظ موقوف بذكر اوله ويقال الآية او الحديث او البيت
اختصارا بالنصب على اضمار اقرأ وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه
بتقدير مبتدأ او جزاي المتلو وجره على تقدير الى آخر الآية **قوله** فانه تعالى
علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء
المذكورة في الآية **قوله** بان مدعي النفي والاثبات في العقليات المقام
مقام الاضمار **قوله** يدعي حقيقة الوجود والعدم اي فيطالب بالدليل **قوله**
امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا
يعني ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين
الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب البرهان على ذلك وللقائل
ان يقول فيه بحث لان النفي الذي لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به
هو نفي حكم الله تعالى في حادثة بان يدعي نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه
لا النفي الذي هو حكم سلبي كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي
في الآية من ذلك بل من الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه
يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي
لا يقال معنى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هودا (حل شريف)
لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتأمله **قوله** قلت
لا دليل الخ غاية عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم
الدليل في نفس الامر اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر

(مطلب الآية والحديث)

بجواز وجوده فيه فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية كما مر قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شيء فيكون ذلك منه حكما بانتفاء الدليل لا جهلا به بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لا علما به لعجزه وقصوره من الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال للنافي قولك لا دليل عن علم اولا فان كان الاول فبالضروري او الاستدلالي فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضروري باحد وان كان الثاني فقد ظهر انه نفى للحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نهي عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قوله فان قلت قال ابو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفى للدليل فكيف يكون دليلا ورد عليه قول ابي حنيفة في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي بل ذكره انه بمنزلة التبرك ومعناه ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر اترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد قوله لم هذا قول محمد لابي حنيفة رح بعضه قال محمد لم لم يكن في العنبر الخمس قوله قال هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال محمد رح قوله قلت وما بال السمك الخ هذا سؤال محمد لابي حنيفة رحمه الله ايضا قال هو قول ابي حنيفة جوابا عن سؤال محمد رح قوله انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع قوله ولذا تمسك به الظاهرية ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اي لنعمل به ونترك القياس فوجب العمل بالقياس هذا قوله وجملة ما يعلل به الخ كان الاولى في الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل به من صحيح وفاسد شرع في بيان حكمه وما يتعلق به التعليل لاجله اما حكمه فبيان واما حكم ما يعلل به فجملة المقاصد في اربعة الاول الخ وح لا يخفى ما في حل الشارح رح من الخزازة والابهام قوله وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم اي في السبب الموجب الحكم وهو العلة قوله فلم يصح اثباته بالرأي اي لا يصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا نفيه بالرأي بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او اشارته او اقتضائه

قهر الماء

مطلب يمنع قهر غيره ة

كما فرغ في بيان شرط القياس واركانه شرع في بيان حكمه وحكم ما وان كان هو التعدية فقط الا انه بين اولا جملة ما يعلل له تتميما للفائدة لا ... ف

لم

ا اختلاف في

وانما لم يذكر

وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره او لانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة اولى اما عدم جواز الاثبات بالرأي فلان القياس لا يجد اصلا يقيس عليه واما عدم جواز النفي به فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ادعاء الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك به بعد الدليل وابطال دليل الخصم بالرأي غير ممكن لان دليله شرعي فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأي قوله فاثبتناه شبهة الربوا اي اثبتنا الشبهة العلة شبهة الربوا احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص وثبت حرمة النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فان لا تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم قوله حتى حرم البيع مجازفة لشبهة الربوا لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما التساوي لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز قوله فعند العامة شرط الخ فلا يجب عندهم في العلوفة واوجبها مالك فيها فالذي يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوامل صدقة في خمس من الابل السائمة شاة والذي يستدل على نفيه يستدل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وفي اربعين شياه شاة قوله وعند صاحبيه الخ فهي سنة لقوله عليه السلام للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله تعالى عليك قال هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلث كتبن علي وهي عليكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب المصطلح فتامله قوله والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه من جملة ما يعلل به وهو حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي وهو الظن الغالب عن اجتماع الخطاء غير الرأي الغالب لان القياس لا يفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع واحتمال الخطاء لان المجتهد يخطي ويصيب كما هو رأي الجمهور فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا له فيما سلف بقوله وان يتعدى الحكم الخ وبينهما تناف اذ الحكم من شانه التاخر

اقول فيه نظر لان النص ... الحقيقة بالنص كما هو حكم البيع الغالب ة

حتى فسد البيع نسخة الكرة

مطلب لا يجوز بيع صبرة بصبرة مجازفة ة

والشرط من شانه التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة قلنا وقوعها
حكما على ان مراده فيما سبق ان من شرط القياس ان يكون التعدية حكما له
فهو حكم في المحلين والشرط هو الكون الاختصاص ولو قيل بان المراد
من كون التعدية شرطا كونها شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس
لم يتجه ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشيء
اثره الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه
بهذا ولو اغا از دل المصنف هذا القسم لان التعليل مختص به عندنا **قوله**
فالتعدية حكم لازم للتعليل وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس
اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل كما عرفت
والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى
صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة
المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو
الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو
قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل
والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها
وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا **قوله** لنا ان دليل الشرع الخ اورد عليه انه
منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة عليها او المجمع عليها فهذا الدليل يجري
فيها مع جواز التعليل بها اتفاقا ولا نسلم عدم اضافة الحكم الى العلة
لانا لا نفهم ان صحة الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل
على كونها دليلا على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف
اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع
عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل بالاخرى والقاصرة
المستنبطة لا يفيد شيئا من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا
على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لكونها مستنبطة فيه فلا يمكن
كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف
الى الخبر يضاف الى النص ايضا لانه يقطع عن النص والكلام في هذا
قوله فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية في الفرع والعلة القاصرة
بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب **قوله** فان قلت التعليل بالعلة

اذ لا يمكن القياس اذا لم يكن العلة متعدية ق

شريف ق

القاصرة فيح تقرير السؤال لا نسلم حصر فائدة التعليل في التعدية حتى انتفى
التعليل بالقاصرة ولا نسلم حصر دليل الشيء في العلم والعمل فيما ذكر لان
التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص حكم النص بالمنصوص
عليه وحاصل الجواب انا لا نسلم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك
التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل
يحصل عمومه بتعديه الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص **قوله**
لا يمتنع التعليل بالعلة المتعدية فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احدهما دون
الآخر فيجب التعليل بالمتعدي لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفد التعليل
بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد منع العلة المتعدية ولم يمنع **قوله** ولا يمتنع
نصب علامتين على شيء واحد انما يمتنع ذلك في العلل العقلية لان شرطها
الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده الا للتعدية .:.
فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاص
حكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة المميلة للقلوب
الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل
منها الى قهر التحكم ومرارة العقبة فيصح التعليل بالقاصرة بالقاصرة قلت
الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا تفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن
بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما
تثبت بالعلم دون الظن وبهذا الخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضي عدم
جواز التعليل بالمستنبط المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز
ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها في الفروع ولا فرع في القاصرة
ليضاف اليها فان قلت سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفد شيئا
لكن قلتم ان الحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا
بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها
ولا لخلل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل
المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجه **قوله**
فان اضافة الحكم الى العلة ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل
كان مضافا الى النص فلو اضيف معه الى العلة كان التعليل مبطلا
للنص لان النص دليل العلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل
دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لا في المنصوصة والنص

ليس دليلا على المستنبط قوله او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
الاقوى تقدم انه يجوز الاسناد والاضافة بمعنى الامارة لان القطعي ايضا
امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شئ لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم
توقيف المعرّف قوله والجواب عن الدور الخ تقرير الجواب بالمنع والتسليم
بان يقال لا نسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة
على وجود التعدية في غير الاصل لا على صحة التعدية فاذ الادور لاختلاف
الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دورا معيّة وانما المضر دور
التقدم والسبق قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداءً بالرأي من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال
الرأي في اثبات نفيها او نفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرأي المثبت له
اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الرأي والقياس ليس بحجة
في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ما هو ثابت في الاصل بدليله لا مثبت له
واوصاف الشئ معتبرة به فيجري فيها ما يجري فيه من صحة وبطلان ولا وجه
لتخصيص الثلثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز ابتداء بالرأي بدون ان يكون له
اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكفي
ان يقول التعليل بالرأي ابتداءً من غير ان يكون له اصل يستنبط منه
باطل قوله ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل
الى فرع بالشروط المعروفة صحيح وانما الخلاف في اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض المحققين من اصحاب الشافعية
لا يجوز اذا ثبت سببه او شرطه لحكم بنص او اجماع ان تتعدى
السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شئ آخر
بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ الآخر ايضا سببا او شرطا لذلك الحكم قال
صاحب الكشف واظنه مذهبا لعامة اصحابنا اقول وظنه مختار
المص فانه يطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصرا لكلام
فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه
واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشى عليه
صاحب البديع وغيره قوله وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات
الشرع اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب للحكم

الشرع نصب شرع ابتداء واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها
كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرأي
قوله فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك وحاصله ان الحكم قبل الشرط
كان ثابتا مطلقا وبعد ما شرط الشرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده
فكان اثباته ابتداءً رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط
لان صفة الشرط بمنزلة الشرط لانه مقيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب
الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل
للاثبات بطل للنفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وما كان كذلك لا يمكن
اثباته الا بدليل شرعي قوله لان شرط بقاء الحكم الاصل والقياس في الاسباب
والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم
في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع قوله فالمراد
من قول المص والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل اثباتها لا بطريق
التعدية الخ هذا متفرع على قوله لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم
ابتداء لا يجوز قوله وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول
ان كان المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها مطلقا بطريق التعدية
كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا
سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك
كما ذكرنا ونحن قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف تدل على انه
اختيار مذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء
قوله فلم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع ذكر في الميزان
انه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون
الفصول الأخر لانه اذا اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد
فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين
الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فممنوع في الجميع وان
اراد ان القياس ليس ح يثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت
شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك
مسلم قوله قيل هو العدول الخ لان الاستحسان في اللغة استفعال
من الحسن وهو عد الشئ حسنا يقابله الاستقباح ومعناه طلب

وبطلانه ظاهر اذ ليس لاحد نصب الشرع بالرأي وانما ان يشرع هو الله تعالى وتقدس ٥

الاصل اي المقيس

ذكر الاستحسان في صدر الشريعة في باب الجناية ٥
مطلب
استحسان

الاحسن للاتباع الذى هو مامور به وفى الاصطلاح قيل هو الدليل الذى
يكون معارضا للقياس الظاهر الذى يسبق الافهام اليه قبل التأمل
وقيل هو ترك القياس الجلى بدليل اقوى منه وقيل هو دليل ينقدح
فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى
قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى منه وقيل
هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول فى مسئلة
عن مثل ما حكم به فى نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو ترك وجه
من وجوه الاجتهاد وغير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو
فى حكم انكارى ولكن الذى استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق
عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او جليا اذا وقع فى مقابلة قياس
يسبق اليه الافهام حتى يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة **قوله** والاستحسان
انواع الخ اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة الفرع الاصل
فى علة حكمه ويقسم باعتبار اشتماله على المؤثر الى جلى وخفى باعتبار
ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس معنى اخص من ذلك
وهو قسم منه وهو القياس الجلى المذكور فى مقابلة الاستحسان
وفى المسائل التى فيها قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا
مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلى منه كلفظ الاسم
عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم
وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس
الجلى بدليل اقوى منه وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهى التى ذكرها
المصنف ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس
الخفى فقد ظهر بهذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان
بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان
فى صورة القياس الجلى فى مقابلة الخفى ووجود الاستحسان بدون
بدون القياس فى صورة الاستحسان بالاثر والاجماع والضرورة
ووجودهما فى القياس الخفى فى مقابلة الجلى وبين القياس الجلى
والاستحسان الخفى مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه
بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص
فاذا المراد بالقسم الرابع الذى نحن فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو

فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع فى انه يجب عليه العمل به والا فان اريد به الوهم فلا اثر له وان اريد انه عن التعبير عنه والا اريد انه وقع الشك فلا نزاع فى بطلان العمل به ح

فتأمل

المنقسم

هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالمراد والاستحسان
الذين هما قسمان هو القياس الجلى الذى يقابله القياس الخفى والاستحسان
الذى هو معنى القياس الخفى الذى هو فى مقابلة القياس الجلى وبهذا ينتفى
عن القسمة الزام كون الشئ قسيماله وبقسم الشئ الى نفسه والى غيره
قوله فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه الذى هو محل العقد
والعقد لا ينعقد فى غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو
ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم
وما روى الجماعة من حديث ابن عباس ان النبى عليه السلام قال من اسلم
منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من
تخصيص العام فلا ترك القياس بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه مخصصا
لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على ساير البياعات بهذا الاثر
قوله الاستصناع هو استفعال من الصناعة وهى حرفة الصانع يقال
استصنعه خاتما فيتعدى الى مفعولين ومعناه طلبت ان يصنع له خاتما
قوله ويمكن ان يجاب بان القران شرط التخصيص الاول الخ هو الجواب
هو التحقيق وما كان ينبغى ايراده بصيغة الامكان يكون فيه ضعفا كما هو
المصطلح فافهم **قوله** وتطهر الاوانى وكذا الحياض والابار فان القياس
يابى طهارتها بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتاتى
التطهير ولان الدلو والماء الطاهرين يتنجسان بملاقاة ماء البئر والانية
المتنجسين ولا يزالان كذلك ما حصلت الملاقاة فلا يفيد ان تطهير الاتى
مقارنة النجس باقيا على نجاسته لا يفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب
هذا القياس للضرورة فان لها اثرا فى سقوط الخطاب لان فيه حرجا
والحرج مدفوع بالنص **قوله** وفى الاستحسان الخ لان الحرام والسؤر
معتبر باللحم فيكون نجسا كسؤر سباع البهايم بجامع السؤرية وهذا المعنى ظاهر
الاثر لانهما استويا فى نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا لكونها
لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير مخالطة لعاب
وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها
كسؤر الادمى ومأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة
النجسة الحاصلة فى الة الشرب كما فى سباع البهايم فانها تشرب بلسانها
وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس

تأمل

وافهم الذمة التى هى محل المسلم فيه متا تركنا المعقود عليه فى الحكم بجواز السلم ح

تم
تحقيق شريف ح

فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات
والنجاسات لمنقارها فتتوهم تناول شئ من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة
حتى لو علم يا كلها لا يكره وفي الظهيرية لا يكره سؤر البازي والباشق هو الصحيح
وذلك ان نقول قد جعلتم سؤر البهايم نجسا للمجاورة والسباع الطير
اذا لم يحترز عن الميتات ثبت في سؤرها مجاورة للنجاسة فكان
الجواب ان يكون نجسا كسؤر سباع البهايم والجواب انها تدلك منقارها
بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ما عليه من الدلك **قوله** لان
السبع ليس بنجس العين رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البهايم
نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها
من غير ضرورة واللازم باطل فالملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار
حرمة لحمها الا احترامها مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة بلعاب ثبت
على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها **قوله** لما صارت العلة
عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ما ضعف اثره
قياسا وما قوي اثره استحسانا بمعنى انه قياس مستحسن وتمييز الاقوى
عن الاضعف من القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل
منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسما
القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة الاستحسان الذي يقابله
والثاني ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان
لا لكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما كان
قوي الاثر بالنسبة الى ضعف الاثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا
والثاني ما ظهر اثره ورجحانه على مقابله الجلي وخفي فساده ومرجوحيته
بالنسبة الى مقابله **قوله** قدمنا على القياس الاستحسان في اي قدمنا
القسم الاول من قسمي الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة اثره
على القسم الاول من القياس وان كان جليا الضعف اثره انه اذا ذكر
الاستحسان يراد به النطق على القسم الاول من القياس وان كان
جليا الضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر ومنه طهارة سؤر
سباع الطير على ما مر واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفي مطلقا
فكل قياس خفي استحسان ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان
قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينه لكن الغالب

مطلب الاستحسان اعم من القياس الخفي

في كتب

في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي **قوله** وفيه رد على من
طعن على ابي حنيفة رحمه الله يعني في قول المصنف الذي هو القياس الخفي
رد لخ وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس به يكون العمل بالدليل
الخفي مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا الاتيان هو قسم من القياس فكيف
استقام جعله قسيما له لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني
على الرأي مستنبط بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه
الآخر فينبغي ان يكون قسم الشئ قسيما له وقد تقدم ذلك فان قلت
يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون
الاستحسان لانكم قلتم انما سمينا المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به
مستحسنا ولا عمل به ههنا قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس
نادر لم يات منه غير احد عشر مسئلة كذا نقل العصر من الناطفي ولكن لما
عدت اثني عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من قلم الناسخ ولندورها
مجردة عن التعليل احدها مسئلة التلاوة الآتي ذكرها في المتن والثانية
اذا اقام رجلان كل واحد منهما البينة على ثالث في بابه ارتهن هذه العين التي
في يده واقبضها له ولم يذكر تاريخا ففي الاستحسان يقضي بان العين رهن عندهما
ويجعل كانهما ارتهناها معا وفي القياس تهاتر البينتان ولا يثبت الرهن
وبه ناخذ اما لو اقاماها كذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل
واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي القياس
لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف رحمه الله والثالث ذكرها
في كتاب بيوع الاصل وهي اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم
في ذرعان السلم فهذا في القياس يتحالفان ويتفاسخان وبه ناخذ وفي
الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب رهن الاصل
وهي ما اذا دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان
يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد رحمه الله حتى لو هلك عندها هلك بالمتعة
وفي القياس لا يكون رهنا حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة
الزوج بها وهو قول ابي يوسف رحمه الله وبه اخذ والخامسة ما اذا غصب
العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله تعالى
ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وبه يؤخذ
والسادسة اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان

مطلب وجه تسمية الاستحسان [illegible]

مطلب

فامر القاضي برجم فوجد الامام شاهدين الاحصان عبدين … حما عن
الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه صيب جراحات ففي الاستحسان
يدرى عنه الحد ويسقط عنه ما بقي منه وفي القياس يجد حد البكر مائة
جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة
على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان
بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي القياس يرجم
وبه قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل مسلما من
مسلما آخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان
لا ينعزل الوكيل بذلك وفي القياس ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان
للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب
تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفي
القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حفرت
في طريق متعلق باخر وتعلق الآخر بآخر والآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد
بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ان دية الاول يجعل اثلاثا ثلثها على الحافر
وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني نصفان نصفها على الاول
ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس يجعل دية الاول
على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك
على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف
ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول محمد
وان القول الآخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر ما
في نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابني ولامته هذه ابنتي او وقعت العتق
في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والثانية عشر ما في طلاق الاصل
اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فقالت قد ولدت وكذبها
الزوج ففي القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان
بالعكس اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت
فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد رحمه الله في هذا
لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة قوله وقدمنا القياس الخ اي
قدمنا القسم الثاني من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه
بالنسبة الى ما يقابله لا لذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان

وهو الذي

وهو الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء
والخفاء ثم المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد
الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء
الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا
تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية
حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه قوله فانه يركع بها ركوعا
غير ركوع الصلوة ثم يعود الى محض القيام وقيل ركوع الصلوة واليه مال اكثر
المحققين هذا اذا كانت الآية آخر السورة او متصلة به باقل من ثلث
ايات او كانت غير متصلة باخرى ولم يتخلل بين التلاوة والركوع فصل
بمقدار ثلث ايات على ما نبينه من الخلاف سنذكره فان قلت لم لا ينوب
مطلق الركوع لان المستفاد بالنص لا خصوص ركوع هو عبارة قلت دعوى
استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبارة فتامل
قوله وان شاء سجد يعني سجود الصلوة قوله الا ان الركوع تحتاج
الى النية دون السجود اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتادى
بسجدة الصلوة وان لم ينووا واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام
لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه
الله كذا ذكره الشراح وذكر في البدايع اذا ركع قبل ان يطول القراءة
هل يشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا
انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد ونوى
او لم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد
ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمدا رحمه الله اشار
اليه وصرح ايضا في البدايع بوجوب النية في ايقاع سجدة الصلوة عن
التلاوة فيما اذا لم يطل القراءة وح لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم
اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة
ثم ركع ينوها او لم ينوها في الركوع فنواها في السجود لم يجزه لانها صارت
دينا في ذمته لفواتها عن محلها فان قلت ما حد الطول القاطع للفور
قلت قال شيخ الاسلام اذا زاد على السجدة ثلاث ايات ينقطع الفور
ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة لانها صارت

اي بان يركع في حال الصلوة
وينوي به اداء حق التلاوة
ايضا قه

مطلب
الفرض يقوم مقام
تحية المسجد

ديناً عليه لغوات وقتها فلا تتأتى في ضمن الغير وقال الحلواني لا ينقطع الفور
مالم يقرأ أكثر من ثلاث ايات وهو الرواية هذا ثم نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدايع ووجهه انه
اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف
ما في بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فالافضل ان يركع بها
ثم سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت
الاية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم آيتان او اكثر لانه يصير بانياً
الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة فينبغي
ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغي ان يقرأ ايات من سورة
اخرى ثم يركع وان كان بقي منها آيتان او ثلثة كسورة بني اسرائيل والانشقاق
كان له ان يركع بها في الآيتين بلا خلاف وفي الثلاث اختلفوا قيل
لا يجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاحق
وفي البدايع الاوجه ان يفوض الى رأي المجتهد او يعتبر ما يعد طويلاً على ان
جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد رحمه الله **قوله** يقيم
الركوع مقام سجدة التلاوة الخ فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلبية
هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم
الصلبية وفي الاستحسان لا يجوز ان يؤدي السجدة فانه مقام نفسها
فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء
يوم آخر فصح ان القياس فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا يقوم
على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبى جوازه
لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان الاصح من تقديم الاستحسان
لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القايم مقامها كذا ذكره
محمد رحمه الله فانه قال قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزيه ذلك
قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك
صلوة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس نأخذ هذا
لفظ محمد رحمه الله ومن هنا اشتبه على صدر الشريعة **قوله** والركوع غيره
الخ ولك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس
الخفي ووجود السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص
فلا يستقيم التمثيل به على انا لا نسلم ان وجه الاستحسان اقوى من وجه

القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور
ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على
هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضي العلاقة
وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود
وان المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولا شك
ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل فما كان توقفه
على مقدمات اكثر لانا لا نسلم ان القياس قد رجح على الاستحسان بقوة
فيه بل لمعنى آخر ان ضم اليه صار المجموع راجحا على الاستحسان ويمكن
الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان وانما
هو على التعليل لا على النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا الاستحسان
به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لا نسلم ان الظهور
والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقلتها وانما هو دائر مع وضوح العلاقة
وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا تفيد
خفاء وان يكون العلاقات القليلة خفية في نفسها وضوحا واما
عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زايد لزمك بيانه ليتكلم
عليه والا فقد سلمت اذ لا ينفك بمجرد التجويز العقلي الناشي عن غير
دليل هذا ولو قيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان
بان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل على
ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان
التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف
خارج الصلوة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلوة لان كلا منهما
مقصود بالامر بنفسه بصيغة تجمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كالاداء
القيمة في باب الزكوة بل اولى **قوله** لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الاخر وفيه شيء
فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود
بالذات انما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون السجود
صلى قاعدا والحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس اثرا ظاهرا وهو تغيير
حكم النص وله اثر باطن وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر
وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا

قوله والعمل بالمجاز وهو الركوع مع امكان الحقيقة الذي هو السجود قوله
وهو جعل غير المقصود وهو سجود التلاوة مساويا للمقصود وهو سجود الصلوة
قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي قد سبق ان للاستحسان دليل يقابل
قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وههنا يريد
الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بغيره في ان الاول
يقبل التعدية الى صورة اخرى والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن
شروط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس كما مر
قوله بخلاف الاقسام الاخر وهي المستحسن بالاثر والمستحسن بالضرورة
قوله لانها غير معلومة اي معقولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس
قوله ويحلف على الباقي اي المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا
حتى يكون البائع ايضا منكرا قوله لان المشتري يدعي الخ هذا التعليل
ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو فيتحالفان وكان المناسب
ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن
كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما
للانكار او نقول لان المشتري يدعي تسليم المبيع بأقل الثمنين وهو ينكر
والبائع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجري التحالف بينهما
وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب قوله حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب في الاجرة قبل ان يأخذ القصار في
العمل يتحالفان لان كلا منهما مدعيا ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ
بالاعذار وفي التحالف ثمرة الفسخ ودفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق
ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي
والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس قلت المعدى
بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر
التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية
اليه اذ لم يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه
الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله فاما بعد القبض
لم يجب اي اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البدل بعد قبض المبدل
فالقياس يقتضي ان يكون اليمين على البائع لان المشتري لا يدعي

لأن المدّعي نخ

شيئا

شيئا على البائع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين على البائع الا بالاستحسان
للاثر قوله وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا الا ان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور
الا بعده وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض
بدليل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر قوله فلا تصح
تعديته الى الوارثين حتى لو مات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار
لا يتحالفان ويكون القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى هلاك حال
السلعة ولا الى غير التبايع من العقود كالتزاوج لانه معدول به عن القياس
فلا يتعدى الى غير المنصوص قوله وعند محمد يجري التحالف بين الورثة لان
التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا والاخر ينكره
اذ البيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت
التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن
والبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن قوله وانما لم يبين الاجتهاد شرع
في الاجتهاد في اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة
ومنه استفراغ الوسع في تحصيل امر شاق وهو معنى قولهم بانه بذل المجهود
في نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد في
حمل حصاة وفي اصطلاح الاصوليين وهو استفراغ الفقيه وسعه في طلب
الظن بشيء من الاحكام الشرعية والاستنباط منها وهو معنى استفراغ
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لا يحس من نفسه المزيد عليه وهو
كالجنس وبقيد الفقيه خرج من غيره من اصولي ومتكلم ومفسر وغيرهم
والفقيه من قام به الفقه والفقه قدم تعريفه في اول الكتاب وبقيد
الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبقيد الوسع بطلب الظن
خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشيء بالاحكام خرجت
الطبايع والعادات والصنايع ونحوها وبقيد الشرعية خرجت
العقلية والحسية وباشارة من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق
لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالفعل ليس بشرط في صحة الاجتهاد
وبه قال البعض وقال الاخرون بعدم جوازه وبطلانه وثمرة ذلك فيما لو اجتمع
بعض الناس في بعض المسائل بما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون

وأول هذا الحديث لو اعطي الناس
بادعواهم لادعى رجال اموال
قوم ودماءهم ولكن البينة
على المدعي واليمين على من
انكر صدق رسول الله

مطلب
زيادة الثمن وحطه جائز
في البيع بعد العقد ١٢

ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة
ومشقة ١٢

بيان معنى الاجتهاد ١٢

غيرها فهل له ان يجتهد فيها فاجازه من اجازه ومنعه من منعه فلمن اجاز انه لو لم يجز التجزى لزم علم المجتهد بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادرى ولمن منع ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة وللعجز الحالى او الزمانى عن المبالغة فى الفحص او تشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادرى الاجتهاد ولا تجزى عن التعريف اجتهاد النبى عليه السلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون ما علمه بالوحى فلا تخيل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا يرد عليه على التعريف واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معناه ما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد وفى صيغ العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واشار اليه الشافعى فى كتاب الرسالة قوله ان يحوى اى يجمع علم الكتاب اى القرآن قوله اى مع معانيه جعل الباء بمعنى مع دفعا للتوهم السببية والمراد بالمعانى مدلولات مفرداته وخواص مركباته من حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسبه فتأمل والى المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى قوله ولا يشترط ضبطها الخ يعنى المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا علم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم قوله وعلم السنة بطرقها بان يعرف متونها واسانيدها التى اوصلها الينا من تواتر وشهرة وآحاد وجرح وتعديل الى غير ذلك مما تقدم ذكره فى بحث السنة قوله اى طرقه وشرائطه واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومواقعه لئلا يخالف فى اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز

مطلب الفرق بين الاجتهاد والقياس

الاستدلال الادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا او لا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذى يظهر اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان نصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه ثم اعلم ان هذه الشرائط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى بجميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد فى حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله المختار انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه ولا حرم الاجتهاد ثانيا وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالنفى مطلقا وقيل بالجواز فى الحروب خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة فى المطولات قوله وحكمه الاصابة بالاثر اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن فى الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجرى الاجتهاد فى القطعيات ولا فى ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم فى ان الله تعالى هل له فى كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم عليه دليل ظنى لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد قوله والحق بالنصب عطفا على المجتهد يعنى ان الحق فى موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان الله تعالى خص سليمان بفهم الحق فى الواقعة بعد اشتراكهما فى الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان دون داود عليهما السلام والا لما كان لتخصيص سليمان بالفهم فائدة وفى هذا النص دليل على اتحاد حكم الله تعالى فى الحادثة وان المصيب فى الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين فى الواقعة الواحدة واحد وان حكمهما كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم الصلوة والسلام فيما لم يوح اليهم جائز وان الخطاء يجوز عليهم فيه غير انهم لا يقرون عليه وما روى من قول داود وسليمان عليهما السلام

مطلب الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم يوح اليهم جائز وان الخطاء فيه يجوز عليهم من غير ان يقروا عليه فاعرفه

القضاء ما قضيت بنفي ما عسى ان يرد نقضا على هذا الاستدلال
واما السنة فما روي من قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطئ اجرا واحدا واما الاجماع فلان الامة قد اجتمعت
على شرعية المناظرة فائدة اذ لا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق
وتمييزه عن الخطاء واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك
واما المعقول فلانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين
وهما الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل
واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة
كادت ان يكون ضرورية فلا حاجة الى التطويل ببيانها قوله باثر ابن
مسعود رض وكذا اثر علي وزيد بن ثابت وابن مسعود في تخطئتهم
ابن عباس في العول اثر ابن عباس في تخطئته لهم فيه وقال
من باهلني باهلته فان الله تعالى لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث قوله وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله
تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وبه قال
الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث قوله ولانا نسلم
ان المجتهد في امر القبلة مصيب لا محالة بل المذهب ان المجتهد يخطئ
ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله قالوا في قوم متحرين في
القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهة
فسدت صلوته لاعتقاده ان امامه مخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصحت صلوة المخالف المذكور لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهي
وجه الله تعالى واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى
لو قصد بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى
المقصود وهي وجه الله تعالى فاقيمت غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها
مقام اصابتها واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وضعها
في الليلة المظلمة والصلوة فيها جهرية فيعلم حال الامام بصوته ويجيب
بكون الصلوة قضاء ويكون الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا
الامام بصوته انه قدامهم لكن لا يميز صوته انه الى اي جهة يتوجه

الا يرى ان حاكم للمسئلة في عينها
الى جهتها اوفيتها الى ما انفع عنه
التحري والى اي رفع جرمت
رانه الواجب في القافلة
وانما المقصود وجه الله
تعالى

مطلب
من بالتوجه الى الكعبة
تعظيما كان كافرا

وقيل

استشار النبي عم في اساري بدر ابا بكر وعمر فقال ابو بكر رض قومك لعل الله يتوب عليهم خذ منهم فدية يتقوى
بها على الكفارة وقال عمر رض كذبوك اخرجوك فضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء
قال النبي عليه السلام الى رأي ابي بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآية فقال عم لو نزل بنا عذاب الخ
وهو دليل على ان اجتهاد عمر كان صوابا والاجتهاد الآخر كان خطأ ومن الاصل لاستحقاقه العذاب لولا المانع وهو الكتاب
السابق في اللوح المحفوظ ان اهل بدر لا يعذبون فلو كان الاجتهاد في حق الكل صوابا لما صح نزول العذاب وبان الاقتهار
ما جوز به والخطاء لا يكون كذلك
اكمل

٢٦١

وقيل تصويرها ان كانت نهارية ففي عميان وان كانت ليلية ففي الصم
قوله وهذا في النقليات لا في العقليات اي الخلاف بين الفريقين
في تصويب المجتهد وتخطئته وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده
انما هي في النقليات الظنية من مسائل الفقهية كتقدير مسح الرأس
بالربع وجواز التوضي بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت
من الزنا وحل المثلث العنبي وصحة بيع السرقين وفساد بيع متروك
التسمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف في العقليات لان
المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا لعدم وقوع النقيضين
في نفس الامر الا ان المخالف لملة الاسلام كافر ثم مخطئ مطلقا
سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور
الشمس وسط النهار مشهورة عن نقاب الاستتار اسفار الاسبوع
من الاجتهاد فانه لا يتاتى الا فيما خفي مسلكه عن ظلام الانظار ولهذا قيل
في الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم خطاء وفي الفروع مذهبنا صواب
يحتمل الخطاء ومذهب الخصم خطاء يحتمل الصواب قوله اذا اخطأ اي في
اجتهاده ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعي في تلك الحادثة قوله
اي فيما ادى اليه اجتهاده وانتهى اليه سعيه وهو الحكم في نفس الامر قوله لقوله
عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطاء والمطلق ينصرف
الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السلام في اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجى منه الا عمر رضي الله عنه اذ لو كان
هنا اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب قوله والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس الاجتهاد وطلبه في حق العمل به حتى ان عمله يقع صحيحا
شرعا حتى كانه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون ماجورا في ذلك لا مازورا
قوله مخطئ انتهاء اي اصابة المطلوب وهو الحق عند الله تعالى اي غيب عنه
وجه اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول الاول ايضا على ما مر
ولكن رجع المنقول عن ابي حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول
اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى
من الحكم الثابت في الحادثة اذ الحق ح يكون مفقودا عند الله تعالى لا واحدا
والامام غير قائل به فتعين القولين واحد ولعلها بالقول الآخر اذ التوفيق

مطلب مهم

خير من التناقض فيكون ان كل مجتهد مصيب في نفس الاجتهاد ابتداء في
حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطاء والصواب وانما كان هذا الوجه هو
المختار لانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يبنا قصد الطالب
والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع والطاقة ولهذا وصف الله تعالى
اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم بتمام الثناء عليه مع كونه خطاء
من كل وجه بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة
الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء والمراد
اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا
المقام فايدة اذ لا يشتبه الى احد ان النبي اي نبي كان قد اوتي علماً
وحكماً في الجملة هذا فيما لا نص فيه اما ههنا نص وقصر المجتهد في طلبه فانه
يكون فيه مخطئاً انما لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص
الطردية جايز ذكره فخر الاسلام وتحريره ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف
الحكم عن الوصف المدعى عليته لمانع يقدح في العلية واختلفوا فيما اذا
تخلف عنها المانع فقال مشايخ سمرقند كابي منصور الماتريدي وفخر
الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ما وراء النهر واكثر اصحاب الشافعي
انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي ابي زيد وابو الحسن
الكرخي وابو بكر الرازي ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى جوازه
ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بعروض المعاني للمعاني
فمن قال به جوز تخصيص العلة كما يجوز تخصيص العموم ومن لم يقل به
لم يجوزه والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية اولا
فالمانعون قالوا انه كذلك والمجوزون منعوه وقيل الجواز في المنصوصة
دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل عدم الجواز في المستنبطة
الا لمانع او عدم شرط والجواز في المنصوصة اذا ثبت العلية بظاهر عام
قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان الاجتهاد انما يثبت سلامته
عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد على النقض في عليته ان يقول امتنع حكم
علتي ثمه لمانع مما في تصويب كل مجتهد من لزوم القول بالاصلح على الله
تعالى اذ الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيباً والقول بالاصلح والتصويب
مطلقا باطل بما قرر على محله قوله ولقائل ان يقول انه هذا وارد من جهة

المجوز

المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول لخصم التخصيص انما يؤدي الى التصويب
ان لو قبل منه مجرد امتنع حكم علتي لمانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص
فلا اذ كان لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض عليه بيان مانع للتخصيص
واجيب بانا لا نسلم بان كل مجتهد لا يقدر على بيان صالح مانع بل يقدر لان
المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وعن الثاني بان احتمال
الخطاء ثابت في كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقض
عدم احتمال الخطاء في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد
ان يكون مصيباً ورد الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن
ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع النقض احتمال الخطاء لا يجديه
نفعاً اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمخصص ان يقول
النقض وان يدفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطاء
عند الله تعالى ومستند القول بالتصويب لا ينحصر في القول بوجوب ان
ان الاصلح لان القايل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثاني امتناع
تكليف ما لا يطاق والاول للمعتزلة والثاني لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا
بهذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا
الى عدم العلة بيقين ما يمكن ح لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول
عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها ونقصانه عنها ويتخلص
عن النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيباً وفي ذلك قول
بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق
العمل لان حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله
ان كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي الى القول بوجوب الاصلح والا لكان
هذا الزاما وارداً عليكم لانكم قايلون يا اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى
قوله قلت التخصيص بالمنع يستلزم التناقض انه لا يخفى على ذي بصيرة
ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة
الى المانع والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما يجعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع الغير المقيد شرطا علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق
مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او
شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئها وشرطها لان المركب ينعدم بانعدام جزئه

كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح
لايكون علة كما في المستحاضة وح لايخفى على المتأمل ان في صورة زيادة
الوصف او العلامة وجد المانع فعدمه شرط او شرط فعند وجوده تنعدم العلة
لانعدام ركنها او شرطها لايقال يلزم ان يكون العدم جزء وهو باطل لانا نقول
هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدميا فلا يلزم لان نقيضه وجودي
على ان كون المانع وانما فوات شئ فلا يلزم كون العدم جزء العلة فتأمله
والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالمجوزون يسمون
هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع
وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوصا فينتفي نقضا فيما وراء موضع
الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقدم
الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم
العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم
يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضي وجود
الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى
القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيه كلام
الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منعكس فوجودها يقتضي
وجود الحكم وعدمه يقتضي عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون
علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارح اياها علة في صورة
دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم عليتها ولا التناقض واجيب بانا
لانسلم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن
العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعي ولا يتحقق كونها
امارة لاتترتب الحكم عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر
ولا يقال المراد بالعلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول
لايكون من تخصيص العلة في شئ فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع
على صدق المجتهد يمكن بالنظر الى ماسوى صورة النقض واعتبار
عليته فيه فان نقص شئ او زاد في صورة النقض كان صادقا والا فهو
نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال عليتي كانت تقتضي ذلك
لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضي في خبر السامع ولم يكن الاطلاع على
الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر **قوله** لفوات ركنه وهو الامساك

عن المفطرات

عن المفطرات بحصول المعاني وهو وصول القرط الى جوفه **قوله** حكم هذا
التعليل اي المقتضي فساد الصوم بفوات الركن **قوله** ثم اي في صورة النسيان
قوله مع بقاء العلة الانسب ان يقول فانه وهو قوله عليه السلام فانما
اطعمك الله وسقاك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المفوتة للصوم **قوله**
ونحن نقول العدم لعدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب
اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبقى
على العدم الاصلي الاترى الى قول الاصوليين عدم العلة لايوجب عدم الحكم
قلت نعم لكن المص تسامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم
او لشدة ارادته نفي العلة يلزم تخصيصها **قوله** فسقط عنه معنى الجناية
حتى صار ما صدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود
معدوما والمعدوم موجودا **قوله** لبقاء ركنه ان قلت كيف يبقى الشئ
مع وجود ما يضاده وينافيه وهو الاكل قلت اين انت من اول الحديث
وهو قوله عليه السلام تم على صومك فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن
لقوله عليه السلام تم على صومك فائدة على انا نقول الاكل علة للفطر
بجعل الشارع اياه علة وههنا في صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى ركن
الصوم لايخالف فان قلت قول المص ان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لا في رفع حقيقة الفعل
لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص
قلنا سلمنا ان حقيقته موجودة لكن لانسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم
التخصيص لعدم العلة او لوجود المانع **قوله** كذا في جامع الاسرار شرح المنار
يعني حل بني في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بني من اجاز
التخصيص فمن اجاز فاعل بني ويقسم من غير تنوين لاضافته الى
الموانع بالنصب مفعول بني **قوله** والاولى ان يقرأ بني على صيغة المجهول
ويرفع يقسم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم عن ذكر لانه تقسيم
للمانع من حيث هو المانع للحكم مع وجود علته لانه مشتمل على ما هو مانع
للعلة بعضها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها
كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع
فيه ولا يلتئم الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لمالية المحل وهو
الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولايتوقف

مطلب

اي الملك ح

على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة
البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية
الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز
ولو ابطله لبطل بخلاف من باشر العقد مع فضولي حيث يلزم العقد من جانبه
ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا شرطا او بعد رؤية او بوجود عيب
ولا للفضولي نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد الانعقاد قبل الاجازة
كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في حق المالك انعقادا غير تام وفي
حق المباشر انعقادا باتا قوله يمنع ابتداء الحكم وثبوته عقيب الايجاب
والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة
ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد قوله اي كالخيار الثابتة بالشرط ليس
في حل عبارة المتن بهذا كثير فائدة قوله فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك
حتى لا يخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم
بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه قوله يمنع تمام الحكم اي دون ابتدائه قوله
كخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية قوله بدون قضاء او رضاء اي لعدم
التمام قوله كخيار العيب الخ انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان
خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لا غير
فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاثره في منعه ابتداء واما خيار الرؤية
فلان البيع موجب للملك لكن ما لا يتم الرضا بدون الرؤية ولم يتم الملك
الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لا من ابتدائه واما خيار العيب فلانه
حصل للسبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على
تقدير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم
ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار
العيب لانه تفريق للصفقة بعد التمام وهو جائز وفي خيار الرؤية
لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت
هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا
قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان
المشتري في خيار الرؤية لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا
او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء

مطلب احكام الخيارات الثلاث ة

مطلقا

العلل قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطردية عندنا باطل ووجوه دفعها اربعة ة
القول بالموجب والممانعة وفساد الوضع والمناقضة

٢٦٤ ح

مطلقا هذا ولو جعل اصل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الشرط والعيب
مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما كما فعله القاضي ابو زيد
لكان اوجه قوله لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا العلة الطردية هو كل
وصف اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما
عند البعض من غير نظر الى ملايمته وثبوت اثره في موضع بنص واجماع
والمؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي اخص
من الطردية مطلقا اما على قول من شرط اثرها بنص الانعكاس في
العلة فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد
الطردية في عدم التاثير ويجتمعان في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس
انه كلما انعدمت العلة انعدم الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد
قوله لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع بل يجريان في الطردية قوله
القول بموجب العلة انما قدم موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب
علته فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة
ثم قدمت الممانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد
الوضع لانه اقوى في الدفع اذ المناقضة تحل مجلس وهذا انقطاع كلي
قلت ولم ادر ما دعاهم الى ترك المعارضة هنا مع ان العلة الطردية
مما يدفع بها العلة الطردية المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لا محالة باحد
هذه الطرق ومن لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها قوله وهو التزام ما يلزم
المعلل اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل
بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا
ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب بان النزاع ليس عدم
المنافاة بل في ايجاب القصاص وانما يحمل المعترض عبارته على ما ليس
بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا
قصديا من جهة الصايم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال
الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيينه بتعيين الشارع

القول بموجب العلة ة

مطلب معنى الانعكاس والاطراد

حتى لو صرح المعلل بمراده ولم يقل بكيف القول بالموجب بل يتعين الممانعة
الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالزام
السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك ليس لماخذه
كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل يوجب
الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فاسقاط
الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته
فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع
في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج من المقدمة المذكورة
نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد
ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل في
الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها
فتامل **قوله** فان سلمت هذا لم يبق خلاف هذا البحث اورده الفاضل
السمرقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتمامه فان سلم هذا
فكيف الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله **قوله** فتامل الخ الجواب
لمولانا عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية
ولم يقيده بالقصد دفعناه بموجب العلة وان قيده بالقصد دفعناه بالممانعة
وهذا السؤال والجواب يتمشى في الامثلة ايضا فلا تغفله **قوله** الممانعة
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها
من غير اقامة دليل عليه وقيل هي امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل
من غير دليل وهو اعم من الاول لشموله منع الحكم والاول غالب
شراح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام
اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي
لنا ان نتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة . . . اصحاب الطرد الى
القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل
يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم
وانما قدمه على الباقيين لان المنع اسهل منهما **قوله** كقول الشافعي
في كفارة الافطار الى هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع والاصل

ممانعة

أي سائس طريق السائل في المناظرة

بوحد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم نظهر
فساد ما قيل ان هذا مثال يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب
الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار **قوله** بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه وان كان الوطي زنا يوجب الحد ولو
جامع ذاكرا يفسد لوجود الفطر وان كان الوطي حلالا وهذا لان الجماع
آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بالالة كما في الجرح فان من جرح
انسانا ومات المجروح يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة بل يتعلق
بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا
الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل
واحد وعند هذا اضطر الخصم الى بيان خوض المسئلة وهو الفطر بالجماع
يكون فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يكون الحاقهما قياسا
ولا دلالة لعدم المساواة قلنا لا نسلم ان شهوة البطن تفضي الى
الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان
الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوي شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر
قوله اي صلاحه اي صلاح الوصف لان الوصف انما يصير حاصلا للعلية
بالملائمة والتاثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون
دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل
ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط
بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير نقول انك
لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون التاثير
حجة عند خصمك لا يصح الاحتجاج به عليه اليه اشار فخر الاسلام ان
المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن
السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا
المعنى دون الاول **قوله** قلنا لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر
فانه ظهر تاثيره للضرورة والعجز في الصغير والصغيرة بنص الشارع هذا
تمم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة
ايضا لعدم ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجيب بانا لا نسلم انها

عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل به المعرفة بالمصالح بالتأمل والتفحص
والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة
بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً
عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص
بالقياس بل تعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا
المثال وان اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا المقام
قول الشافعي في البنت الصغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح الا باذنها
كالبنت البالغة ونحن لا نسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطاً
للحكم بيانه ورسه ان يقول له ما تعني بقولك لا تنكح الا باذنها
ارأيا قائما في الحال ورأيا منتظرا حدوثه في المآل وايهما كان قال اعني
رأيا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعني رأيا منتظرا لم يوجد
في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القائم لا المنتظر والوصف
اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم
المطلوب **قوله** او في حكم الممانعة في نفس الحكم اي منع حكم الثبوت
المدعى في الاصل او الفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية
لا نسلم ان الحكم ثابت فان تلك التعاليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع
فمنع الحكم فيه يكون منعاً للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها
عند اهل المناظرة قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون
منعاً للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط
القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع **قوله** فنقول
لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه التثليث
بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار
المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض في الغسل
لما استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التكميل وفرض المسح
لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه
فلا يصار الى التكرار واعترض بانه يجوز ان يكون السنة في بعض الفرائض
التطويل وفي بعضها التكرار ولا خفاء في ان المناسبة في القيام و
القراءة والتطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة
النقي واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع

فانها ليست ذات رأي كامل
تمكن من معرفة تلك الامور
فيكون عاجزة

في الاصل وهو المقيس عليه

كون

كون التثليث سنة في الاصل فقوله جاز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره
قوله لا خفاء ان المناسبة كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار
ان التكميل يحصل بذلك المناسب اذ التكميل في القيام والقراءة بزيادة
الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار
فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار **قوله** اي بان يمنع
اضافة الحكم الى الوصف بان يقول ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل
يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف
والممانعة في نسبة الحكم اليه ان الاول في منع تعلق الحكم بالوصف
في الفرع مع تسليم تعلقه بالوصف في الاصل والثاني منع تعلق الحكم
في الاصل بالوصف وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلاحية لان
منع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف
جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في الاصل **قوله** مثل
ان يقول اي الشافعي ومثل ايضا بقول الشافعي النكاح ليس بمال
فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم قلنا لا نسلم ان عدم قبول
شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات
ولا نسلم ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة
المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل هذا
الاعتراض لان العدم لا يصلح علة **قوله** وفساد الوضع هو حال قياس
موضوع على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن
كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع
والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وقدمه على
المناقضة لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز
عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض
بخلاف فساد الوضع فنقض القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا
فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** وهو عهد عاصما الا قاطعا فيه
شيء فان الفرقة التزمت موجب السلام لا من تلفه وهو اختلاف الدين
وقد لا يصلح الة لاثبات حكم وموجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للتفرق

فساد وضعه
وحاصله انه لا يكون الوضع على هيئة
الاقيسة الشرعية المنتجة

بل الملك والملك موجبه العتق واجيب بان الشئ تابع له وبهذا يصلح
سببا لاثبات حكم اذا كان مترتبا على ذلك الشئ لئلا يلزم من ذلك
الموجب المرتب على الشئ اثر آخر كما في شراء القريب اذا لم يكن مرتبا عليه
بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف
الدينين سببا للفرقة كذلك لانه لا يترتب على الاسلام موجبه **قوله**
هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة اى سواء كان المانع اولا عند
من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هى تخلف الحكم عما ادعاه

مناقضة

المعلل علة لا لمانع اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة
عندهم فهى منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه فالمناقضة عند
الاصوليين هى النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه
ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند ولقائل ان يقول تعريف
المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص
وذلك لان النقض صفة الناقض وتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما
بالآخر فالاقرب ان يقال هى منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا
المناقضة لا تختص بالتخلف المذكور بل هى عبارة عن منع الدليل بان يقال
هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه اولا
لاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذى تمسك به
المجيب لا ينقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من
التخلص عنه ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك
الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى المؤثر **قوله** لهذا استفهام

الاستفهام
الانكار

على سبيل الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد خرج
اداة الاستفهام عن معناه الحقيقى فى لمعان على التجوز منها الانكار
وهو ان ما بعدها غير واقع وان مدعيه كاذب نحو افاصفيكم ربكم بالبنين
واتخذ من الملائكة اناثا فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون اشهدوا
هذا الشهد واخلقهم ايحب احدكم افعيينا بالخلق الاول قال بعض
المحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفى ما بعده لزوم
ثبوته ان كان منفيا لان نفى النفى اثبات ومنه اليس الله بكاف عبده

ولهذا

ولهذا عطف ووضعنا عنك على الم نشرح لك ولو كان فى معنا شرحنا ومثله الم
يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا الم يجعل كيدهم فى تضليل وارسل عليهم ومنها
الانكار التوبيخى وهو يقتضى ما بعد الاداة واقع عكس الابطال وان فاعله يلزم
شرعا وعقلا نحو اغير الله تعبدون ما تنحتون ومنها التقريرى ومعناه حمل المخاطب
على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه ويقع فى التقرير
بالفعل نحو اضربت زيدا وبالفاعل انت ضربت وبالمفعول ازيدا ضربت ومنها
التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو اصلوتك
تامرك ان نترك ما يعبد آباؤنا هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام
قوله فيضطر اى الرجوع اى يضطر المعلل عند ذلك الى بيان وجه المسئلة
اى المعنى الفقهى المؤثر الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذى
هو بين تمسكه لما انتقض لا تجد منه تخلصا الا بالعدول بيان المعنى المؤثر
قيل هذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه
السائل اما اذا لم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول انك احتججت علينا
طراز هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان
التاثير والشروع فى النوع فى هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى
لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك ولقائل ان يقول لا نسلم
ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التاثير للمعلل بان يقول الطهارة
تطلق بالتواطئ او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة
عن الخبث ومرادنا ههنا الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه
بانه المراد لا يدفع الايراد **قوله** بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة
المعنى بل ثابتة بطريق التعبيد لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس
على اعضاء المتوضى نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة
وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدثا جازت صلوته ولا متنجس
الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة
عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدى
كان مثل التيمم لان معنى التعبيد فى التيمم فى الالة وفى الوضوء فى
المحل فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث
فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو **قوله** بناء
على ان الصفة اذا ثبت فى ذات كان المتصف بها جميع البدن يقال

فلان سميع وبصير وعالم اى كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا
حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من
قال فلان ليس بسميع ولا يبصر ولا يحدث تكذيب عرفا فثبت ان الحدث
غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن وللقائل ان يقول سلمنا ان
هذا الاطلاق حقيقة لكن ان ذلك لا يقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء
البدن بل الحلول فى البعض كاف لصحة الاطلاق كما فى سميع وبصير وعالم
فلا يتم التقريب لا يقال سراية الحدث الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع
بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك وح يكون تخصيص الاعضاء
الاربعة معقول وتغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول
ممنوع بل كل منهما معقول فتامل قوله فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل عدم غسل غيرها مخالف له قوله بل تغير وصف
محل الغسل من الطهارة الى غيرها اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغير
وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب
الهداية ان تاثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول وبين الكلامين
منافاة يعنى غير معقول المعنى انما هو تغيير وصف محل الغسل من الطهارة
الى غيرها وهو صيرورته نجسا بطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة
فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده فى الماء القليل لا ينجس
واورد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام
فلانه يوجب ان لا يصح قياس السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس
منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل غير معقول
المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة القياس سائر المائعات
على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى تطهير الخبث ويمكن التوفيق
بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقوليته زوال
الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير
ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من
السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال
الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيل بل ادرك العقل ان
هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف
العقل على سبب ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء

هكذا انما لم يصح ان يقال ان فلانا ليس بمحدث

بحث شريف

تمام

وبين ادراكه

وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب من الجانب الاول من الاشكال
الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير
السبيلين وعن الثانى بان قياس المائعات على الماء فى رفع الخبث
انما يصح باعتبار انها مزيلة بمنزلة الماء وهو لا يوجد فى الحدث لانه امر مقدر لا يتصور
فعله لا باعتبار انه مطهرة بالمحل اى مغيرة له من النجاسة الحكمية قوله
فالنية لا تصلح ان يكون مشروطة بالاول اى ليصير الماء طهورا لان الماء
مطهر بطبيعته كما انه مزيل للنجاسة ومر بطبعه لان الله تعالى خلقه كذلك
قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر فى نفسه
المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمله فى محل النجاسة طهره
سواء قصد بالاستعمال التطهير اولا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل
فى الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق اولا قوله ولا الثانى اى يثبت الحدث
فى المحل لانه ثابت فى المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع
الحدث لا اثباته قوله بخلاف التراب لانه ملوث بطبعه عند عدم الماء
فكان اثبات التطهير به غير مطهر ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عندنا شرعا
معقول فيحتاج الى النية فيطهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل
المسح شرع فى الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى فى التطهير لان اثره فى
تكثير النجاسة لا فى ازالتها فكان مثل التراب فى انه ملوث لا مطهر فينبغى ان
يشترط كما فى التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة
غسل فالحق فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثانى المسح خلف عن الغسل
دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث الاصابة
جعلت بمنزلة الاسالة فى ازالة الحدث وافادة الطهارة لما فى المزيل من القوة
لكونه مطهرا طبعا ولما فى النجاسة من الضعف لكونها حكمية وخص الراس
بذلك تيسيرا او دفعا للحرج قوله والخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة الخ ويجاب
بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة فى اصله ليحصل بها ازالة النجاسة حقيقة
كانت او حكمية نوى اولم ينو كون الوضوء تطهيرا حكميا لا يوجب اشتراط
النية فى دفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع
به فى حق جواز الصلوة يعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية قوله واما المؤثرة

لانه من ضرب ... الا ان غسل الراس فى كل ... عظيم ... الاستعمال ... مقام ... وفيه ... الغسل ... استغنى عن النية ... ٥

علة مؤثرة

اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحًا وقد يكون فاسدًا ووجوه كل منهما
اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر
ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى
تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم
عند عدم العلة قوله فليس للسائل المراد من السائل من نصب نفسه
لنفي الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو المدعي افضا
في الموضع باقامة الحجة ومن السائل حافظ وهذا خلاف لما هو المتعارف
بين الاقدمين في صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة
الحجة سائل وحافظ معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدًا او ملتزمًا ه
كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هو الذي يدعي النسبة الحكمية بين الشيئين
اما ايجابًا او سلبًا والسائل هو الذي يناقضه ويعارضه قوله فيها بعد الممانعة
يعني ان ليس للسائل في دفع العلل المؤثرة اذا اوردت عليها طريق من
طرق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له طريق واعلم ان ظاهر كلام المص ان القول
بالموجب لا يجري في العلل المؤثرة بل يختص بالطردية وانت خبير بان حاصل
بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا
مما لا اختصاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية ايضا بل هي
فيها اظهر قوله التي هي اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل
اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيًا عليه والمراد بمقدمة الدليل
بعض المقدمات او كلها والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل
سواء كان من جهة المادة او من جهة الصورة ولما كان القياس مبنيًا
على مقدمات اي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن
سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره وكان للمعترض
ان يمنع كلا من ذلك بان تقول لا نسلم ان ما ذكرت من كون الوصف
علة او صالحا للعلية وهذه ممانعة في الاصل والفرع ولو سلم فلا نسلم
وجودها في الاصل او في الفرع وهذه ممانعة في الاصل والفرع او لا نسلم
تحقق شرائط التعليل ممانعة في اوصاف العلة واختلف في قبول
الممانعة في نفس الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المجيب
متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد واستصحاب الحال وكالتعليل

حل شريف

بيان الممانعة والسند ه

ممانعة ه

بالعدم

بالعدم واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها
على القياس اذ قل ما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي
عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القال والقيل
ويكثر الجواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند
الضرورة قوله الا المعارضة فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة
اربعة اوجه تلك المعارضة تتضمن الاوجه الثلثة القلب والكسر والمعارضة
الخالصة على ما يأتيك بيانه فصار مع المعارضة اربعة في القسمين قلت
وهذا الحصر يناقض ما ذكره صاحب المغني في حواشيه اذا اثبت ما ادعاه
المجيب بعلة مؤثرة لم يتجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة
ان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما
ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التاثير اذا ثبت
للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن
ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن
بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة في المعارضة
كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوأ احوال السائل قوله
وهذه الادلة المقام مقام التعليل لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة
لا تحتمل التناقض وفساد الوضع فلا تحتملها التاثير الثابت بها لان في
مناقضة دفعها ووضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها
يقع صورة بين النصوص انفسها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا يقع بين
العلل المستنبطة بما هو علة الحكم في الواقع واعلم ان المص تابع القاضي
والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا
فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ارادوا ه
بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض
بالممانعة لا يصح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بهما ايضا لهذا الاحتمال
وان ارادوا فسادهما بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فسلم ولكن الممانعة
بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التاثير لا يثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل
الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق
الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف
تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها

اي في الحجة التي يذكرها المجيب
الحجة ام لا ه

قلت ه

طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كافيا وما في هذا الجواب من التمحل مالا يخفى على ذوى النهى وكان
هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان
هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ان
الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان
بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ولكن للمجيب
ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك
فيبنى على وهمه تزييفه وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك
وتصور مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون
بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة ان كل واحد منهما
مما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخلص عنه قوله اى ورود نقض
صورى لان النقض الحقيقى لا يتصور لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه
الادلة وهى لا تحتمل التناقض الحقيقى فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تخيل
بها عند السائل مناقضة يجب دفعه بطريق اربعة الاول الدفع بالوصف
بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجودة في صورة النقض الثانى بالمعنى
الثالث بالوصف بان يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو
التأثير موجودا في صورة النقض الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم
المطلوب بالوصف منتفيا عنه الوصف في صورة النقض بل هو موجود
فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض المطلوب بالتعليل بان يقول
ان ذلك ليس لغرضنا كما سنبينه ان شاء الله تعالى بخلاف العلل
الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
اذ لا اطراد مع النقض قوله وحيث لم ينتقل من مكانه لا يعتبر خارجا
واما قوله فيدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع مما يستقيم على قول من جوز
تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اورد الشيخ هذا القسم
في هذا الباب مع انكار تخصيص العلة اتباعا للامام القاضى ابى زيد فانه
اورده في التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل لانه قد ذكر في شرح
التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة
وانه لا يجوز فوقفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وكيفيته
ان السائل لما اورد نقضا على الوصف الذى جعل المجيب علة بان قال هذا

الوصف

الوصف موجود ولا حكم له في صورة كذا فقال المجيب الوصف الذى هو علة موجود
موجب للحكم لكن تأخر لمانع فلو جعل المانع دليل العدم في هذا الوجه وان الحكم
عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذى هو القسم
الاول وحاصله ان الحكم يتخلف عند عدم العلة وقد اعترض بان هذا
الدفع يستقيم على قول من لم يجوز التخصيص ايضا وان العلة معدومة وامتنع
الحكم بعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام ان يتاتى بالقسم الاول
وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة حتى يتاتى هذا الدفع على قول لكنها
تخرج على الدفع بالحكم وتدخل في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم دون
ذاك والى ذلك بذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة في اصولهما
فتأمل قوله ثم بالمعنى الثابت الى قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نسلم ان الحدثية باعتبار
النجس فان النوم والنفخ غير منجس مع كونهما حدثين وعند الخصم من المراة
والمنى حدث غير منجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية باعتبار
النجس فان قيام النجاسة بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور
فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر في ايجاب التطهير
هو خروج النجس ثم بعد ذلك ادير الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس
لانبعاثه عن محل النجاسة واتصال شىء من النجاسة وكذا تر في ايجاب التطهير
اذا كان الموضع الى موضع الخروج رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج
من الاحليل وقبل المراة حدثا والنوم سببا للخروج فاقيم مقامه ولهذا لم يكن
النوم قائما او قاعدا حدثا ومن المراة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث
عندنا والا فلا والمنى نجس عندنا خلافه وعلينا نقضا والخصم ان لم يقبل
يلزم عليه بالدليل قوله وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع قيل عدم وجوب
غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لا لانه غير نجس كما في سائر الجراحات
واجيب عنه بانا نفرض الكلام فيما منعه الغسل كالدماء قيل وسائر
المستترات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن رأس
الجرح ولم يسل ايضا وانما سمى باديا لا خارجا لان كل تحت جلدة رطوبة
نجاسة وفى كل عرق دم يظهر ان عند زوال الحائل لكن كان في خيمة مستترا
فاذا رفعت كان ظاهرا وباديا لا خارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة	مطلب الفرق بين الخارج والبادى
قوله ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليتمكن المكلف من الخروج عن عهدة

ما كلّف به من اداء الصلوة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع
كالبيع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلّة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع
انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلّة فاما على قول من لم يجوزه فلا يتأتى
هذا الدفع على مذهبه **قوله** لكان الفرع مخالفا للاصل المراد بالفرع الدم وبالاصل
البول **قوله** واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلّل عليه
الدليل والمراد بخلاف مدعى الخصم ما ينافيه وينافيه لا على معاندة على اى
وجه كان وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول
السائل المعلّل ما ذكرت من الوصف وان دلّ على الحكم ولكن عندي ما يدلّ
على خلافه فان قلت فينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان
مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلت هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ
شهادته على المطلوب حيث توصل ما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع
فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف
الانكار الى موقف الاستدلال **قوله** وهي نوعان فيه اعلم ان قدح المعترض
في المدلول اما ان يكون لمنع المدلول فهي مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة
الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض
الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله
والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة في الحكم
اما ان يكون بدليل المعارض لو بزيادة عليه بقيده تقديرا او تفسيرا او تغييرا
وتبديلا وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطاله دليل المعلّل لان الدليل الصحيح
لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم من حيث
الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليل المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارضة ان كان
على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون
بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة
المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة
خالصة ولقائل ان يقول ما ذكرنا تغير العلّة كيف يتصور معارضتها بطريق القلب

معارضة قا

الذي

الذي جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم **قوله** فان فيه ابداء علة اخرى
الخ حاصله ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلّل بدون ابداء دليل
مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء علة دليل مبتدأ بدون التعرض
لدليل المعلّل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من الامرين احدهما
المعارضة وهي ابداء علة مبتدأة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل
سميناهما باسم الاول عين المعارضة والمناقضة تنبئ عنهما وهي معارضة فيها
مناقضة **قوله** فان المعارضة قصد به الخ قال بعض الشارحين انما جعل
المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة لمقابلة
دليل المجيب سابقا على ايراد النقض لصلة لتخلف الحكم فجعل ما هو سابق
اصلا وفيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المعلول لدليل
آخر والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم
لا يجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف يكون المعارضة سابقا
على المناقضة حتى يكون اصلا توجيه الشارح اولا **قوله** لاستلزامه اجتماع
النقيضين وهما تسليم الدليل وعدمه لان المعارضة عبارة عن تسليم
الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان **قوله**
وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كانت عليها استعمل ايضا بمعنيين **قوله**
لان العلّة اعلى من الحكم والحكم اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن
هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلّل
علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علة لان
معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة لان
السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه
بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم
لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان القلب مناقضة لانه يبطل به
عليته للمجيب حين جعلها حكما **قوله** لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما
شرعيا اي عدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة **قوله** الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة جلدة وترجم ثيبهم كالمسلمين فانهم اخذوا جلد البكر وجعلوه
علة لرجم الثيب فنقلب عليهم ذلك ونقول المسلمون انما تجلد بكرهم مائة

لانه ترجيح نفيهم وتجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وما جعلوه معلولا وهو رجم الثيب علة فيبطل به قوله فهذه معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذى اوجب المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما ثم قيس عليه لتقليل الغالب واحتمل صيرورته حكما فى الاصل وخرج من ان يكون مختفيا عليه للمستدل فى الحكم المطلوب فبقى قياسا بلا مقيس عليه فيبطل واعترض بانه منع مقدمة دليله فيلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا ما لزم هذا التحققها مقابل ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التاثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة هنا معناها اللغوى وهى المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوى وهى المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوى وهو الابطال فافهم قوله ليس المراد اذا اورد ندفعه بهذا الطريق قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا اورد ندفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج التعليل قلت وهذا ظن فيه ان المعلل صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لان يكون المعلل منقطعا لا يخ اما ان يصرح بان هذا علة لذلك اولا وعلى التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان نقول العلة كما تطلق على المؤثر تطلق على المعرف والمراد من الثانى فلا يضر القلب لان الشئ جاز ان يكون معرفا لشئ وذلك معرفا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثانى فبان نقول غرضى الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافى غرضى فظهر ان المعلل ما ينقطع بالقلب وله ان يتخلص عنه بهذا الطريق ولكن لا يتم المعلل هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم فى الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ويكون كل منهما دليلا على الآخر ومدلولا له كالتوأمين قوله لان الدليل ليس بمثبت بل مظهر اما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الآخر وهو محال كما بيناه وفيه شئ

فان

فان المثبت فى الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة فتامله قوله كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع يعنى صوم التطوع وصلوة التطوع عبادة تلزم بالنذر فيلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع واذا صح الشروع كالحج فان قلت الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لا انه يلزم بالشروع لانه يلزم بالنذر فنقول فنستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما والنذر مع الشروع فى الايجاب كالتوامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان او نقول النذر والشروع معلولا علة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمه بالقول وهنا بالفعل وهو اقوى وصح الاستدلال بثبوت حكم باحدهما على ثبوته بالآخر قوله وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مستبدل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق لا يضر واجيب بان المراد المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف فى الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف فى المال كبلا تاكل الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج فى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج فى المال لكثرته فيتساويان قوله والثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له حقيقة هذا القول ربط بخلاف قول المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اقتضاء العلة الواحدة لحكمين متنافيين قلت شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين فى ذاتهما قد امتنع اجتماعهما فى الفرع بدليل اما منفصل وان لا يكون مناسب الوصف للحكم وحقيقته بالاقتضاء واذا كان كذلك يصح حصولهما فى الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما فى ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة لحكم فى نظر المستدل ولنقيضه فى نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول قوله بعد تعينه يعنى تعيينه بتعيين الشارع وحاصله ان صوم القضاء ان ساوى صوم رمضان فى مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فصار كصوم القضاء فقلب العلة حجة لنا بعد ما كان

من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة ولهى محض حق الله تعالى على وجه يكون الرجوع عنها بعد الاداء وابطالها بعد التحقق جناية قط

حجة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعيينه لا يقال القلب انما يكون بتعليق
الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه
علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تغيير الاول لا تغيير وهذا لان الخصم
لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت تلبيسا علينا
احتجنا في ازالة الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تغيير
لمحل النزاع في مقام الاحتجاج قوله واعلم ان تجويز الاعتراض الخ حاصل
تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلل المؤثرة وهو مشتمل
على المناقضة وهي لا تحتمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله
واما المعارضة من قبيل قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء فيكون ذلك
المعارضة التي فيها مناقضة بنوعيها كنوعي العكس لانها ترد على العلل المؤثرة
وانما الوارد عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسفي
يكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة وكم من شيء
يثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان عنى بذلك ان المعارضة الخالصة
هي التي ترد على العلة المؤثرة فمسلم ولكن لا يتم التقريب وان اراد ان
المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة
فهو لان المعارضة فيها مناقضة بمجموعها اسم لنوع واحد لا انها معارضة
قصدية ومناقضة ضمنية كما ظن اعني ما يظهر لصاحب التامل والحق ان القلب
انما يرد على العلل الطردية دون المؤثرة الا يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب
الاول انما يجيء في كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم
يظهر التاثير فكيف خص نوعي القلب بالعلل الطردية قوله وقد تقلب
العلة من وجه آخر الخ هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك
اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لا على نقيض
الحكم قوله وهو ضعيف اي فاسد فسر الشارح الضعيف بالفاسد
نظرا الى قول من يقول انه لا يقبل ومع مختار المص والا فبعضهم قال
بصحته كما سياتي قوله كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في نافلة الصلوة
والصوم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع
فان كل عبادة يجب بالشروع فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم
عكس النقيض ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي في فاسدها
فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم

مرادف العكس الذي سيأتي ذكره
قلب التسوية

هو مثل نقض الجزء الثاني اولا و نقض الاول ثانيا مع بقاء الصدق والكذب بحالهما فاذا قلنا كل انسان حيوان عكسه كلما ليس بحيوان ليس بانسان ٥

لوكان

لو كان كما ذكرتم من نفل الصلوة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء
فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب ان لا يختلف الحال بالنسبة الى
النذر والشروع كما في الوضوء قوله بطلب المناقضة التي هي شرط القلب لقائل
ان يقول لهم انتم تقولون ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب
بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحققه وقد وجد لان ثبوت
الاستواء يستلزم لانتفاء المدعى المستدل ويعلم دفع هذا السؤال
من الوجه الثاني قوله وهو الى آخره العكس لغة عبارة عن رد الشيء على
سننه وطريقه الاول ماخوذ من عكس المرأة فان نورها يرد نور
الباصرة فيما وراءه على سننه وطريقه حتى يرى وجهه كان له في المرأة وجها
آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة
ردا الى اصل آخر وهو من صنع المعلل لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره ٥
اذ المقام بيان صنع السائل لا المعلل لكن ذكره تتميما للفائدة في رد قول
الشافعية قوله والنوع الثاني من العكس لم يتقدم نوع اول من العكس
حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا
النوع من العكس قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على
سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل والثاني رد الشيء على خلاف سننه فالقسم
الاول من باب المعارضة اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة
بل هو قلب وانما ذكر في هذا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه
معارضة صورة وان كانت فاسدة قوله هي نوعان اي ما يطلق عليه اسم
المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول النوع الثاني
منها واقسام الثاني كلها فاسدة ثم المعارضة الفاسدة اي الصحة بالنظر الى
ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلثة في علة الاصل كما سياتي بيانه وبالنظر
الى الفرع والاصل نوعان قوله وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
الخ وهذا النوع اصح المعارضات النوعية قوله مقابلة محضة فيمتنع العمل بهما
موافقة كل من العلتين لاخرى امتناعا لا يمكن العمل بشيء منهما الا بعد ترجيح احدهما
قوله دون الاول الخ قيل كان الواجب ان يكون اقوى من الاول لانه احد
وجهي القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال
علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن لم يذكرها هنا الا على جهة
المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى قوله لكن ايراد فخر الاسلام

عكس
من انواع القلب الاصولية

لانها قد تعارضا وتساقطا ٥

في هذا النوع من المعارضة مشكل هذا الاشكال ظاهر اورده غالب الشراح
ولو قيل في جواب هذه معارضة فيها معنى القلب فيكون ايراده في النوعين
مشوبتين السائل في ايراده بين ان يورده معارضة او قلبا او بانه اورد
فيها باعتبار ما اشتمل عليه من معنى المعارضة والمناقضة فايراده في الاول
باعتبار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلص عن هذا
الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمشوبة بالمناقضة
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه
كالمصنف وما ذكر في بعض الشروح انه يشير بذلك الى جواب العلامة الحنفي
حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا
الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال
اذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب مشتمل
على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار
قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبت المعلل اذ لولا
هذا الشرط لكان هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف
المسؤل لا صريحا ولا قصدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان
هذه المعارضة باعتبار انه لم يثبت خلاف حكم المعلل نظر فيها جهة الصحة فكون
صحيحة لانا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة
الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له المعلل في استدلاله
وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشرائه فلم يكن متعلقة بالمتنازع فيه ولا
دافع له فلا يكون صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما اثبت الاستواء
المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسلم وشرائه فتصير متعلقة بالمتنازع فيه
ومثبتة لما نفاه المعلل من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد
فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل في المسائل
اثبت به التسوية بين الابتداء والبقاء وليس من شانه ذلك وانما من
شانه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة
لان جهة صحته يستلزم ابطال تعليل المعلل فلا يكون معارضة خالصة لان
هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل المستدل واجيب بانه لما كان
من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه صح ايراده في هذا القسم
قوله فان عارضه الخصم المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت

النسب من الثاني قوله فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلال الحكم الخ ومن شرط
المعارضة ان يكون الحكم الذي هو مورد النفي والاثبات واحدا وقد فات
هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها توارد لما اثبته المعلل بعلية النسب عن
الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا الوجه
لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب من الاول بعد ثبوته
من الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج المعلل اذًا
الى ترجيح ما ادعاه ليتم به المطلوب قوله فعارضه الخصم الخ ويرد بان صحة الفراش
وقيام حقيقة الملك مع وجود الفينة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة وو
جود الجامع الفاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس
بحق والصحيح حق وليس يشبه الحق فما يثبت بالفاسد شبهة وما يثبت
بالصحيح حقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فما يثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار
مما يثبت بالشبهة ولا يلزم على هذا ما اذا ادعى الشريكان نسب ولد جارية
مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان
فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة
في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لا اولوية لاحدهما على الآخر اضيف
الولد على كل واحد منهما في حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه
من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس
ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم ينفه الاول
وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير محل الاول قوله سواء
كانت بعلة لا تتعدى او يتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اما لو اقام الدليل
على نفي علته بعد ما اثبت المعلل علته فتقبول اتفاقا كذا في التنقيح فعلى هذا
ينبغي ان يكون المعارضة في علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة
والثلثة منها باطلة قوله مثاله اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد الخ
وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على علة قاصرة فالعلة القاصرة
ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم العلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها ليمكن
تعدية الحكم اليه واذا عرفت العلة عن التعدية بطلت واذا بطلت بطل التعليل
بها لخلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة والمبنية
عليه والمراد بالسائل في النوع الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل
وهو الحنطة ليست ما ذكرت وهو كونها مكيلا وانما المعنى فيه هو الطعم وهو

معدوم في الفرع وهو الجص وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه
وهو بيع التفاحة وساير الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا يختلف
فيه فرق الطعم يتعدى اليه وانما يطل هذان القسمان ايضا لانهما ليسا
بمتعلقين بمحل النزاع الآمن حيث ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة
فيه وذلك غير مفيد لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند
عدم حجة الخصم فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة الخصم على ان الحكم قد يثبت
بعلة متعددة فلا تنافي بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو
المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة
في الاصل قوله لان الحكم قد يثبت بعلل مختلفة فان قلت ثبوت الحكم
الواحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحد منهما ممتنع والا يلزم اثبات
الثابت بل ثبوته اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته
بعلل مختلفة فلا يكون علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل قلت
بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انما ينتفي بالواحد عينا والواحد بالنوع
لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه ان الثابت بالعلل احكام
متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت فارة في الخمر فماتت ثم صارت
الخمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنها تحتمل باطلاق
النجاسة لشمولها لهما قوله اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه وهي الاصل
تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص وذلك لان
المقصود منها نفي الحكم في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان حاصل هذه
المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة
في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولا كانت المعارضة
مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة
في نفسها فبين المص وجه ايراده على طريق نقل منه تعالى وكل كلام صحيح
الخ وفايدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض على
سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهي من اجل الفوائد قوله
لان الاعتاق الخ علل اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف
من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه
وهو البيع بالدين عنده وعندنا الدين الداين فكان مردودا كما اذا باع
الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين

لتم

البيع

البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن
القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل
الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد
لازما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكنه يتجه منع توجهه لانه اورد على سبيل
الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا لا مقبول
والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم
النص الى ما لا نص فيه من غير تغيير ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط هنا
لانك اذا ادعيت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع
من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع واذا
كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان
ادعيت التوقيف في الفرع ايضا لا نسلم بان العتق لا يحتمل الفسخ فهذه
ممانعة صحيحة فان قلت كان يكفي بوجيه هذه الممانعة منع حكم الاصل
وهو بطلان البيع قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض
بيان الفرق الذي ذكره المعلل فلا ينافي ذلك الا بالطريق الذي ذكره
السائل حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك
دفعا لما عسى ان يلزم المعلل التوقف في الفرع قوله لان الجمع بين النفي
والاثبات محال الخ لان المقصود من نفي انما كان السبيل الترجيح اذا قامت
المعارضة فيه لدلائل اعمالها لا اهمالها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاستحالة
الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحد وليس احدهما احق بالعمل من الآخر
لقيام المعارضة فيصار الى الترجيح قوله فان لم يتأت للمجيب الترجيح
صار منقطعا وان تأتى له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح عليه ان
امكنه ذلك لم تبطل المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او التوقف فان
لم يمكنه ذلك لزمه ما ادعاه المجيب قوله اما في الدلائل القطعية الخ
هذا ان كانت قطعية من الجانبين وان كانت قطعية من احد الجانبين
وظنية من الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوي فضلا
عن الترجيح قوله واجيب عنه الخ واجيب عنه ايضا بان الضمير راجع الى
رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا على مذكور معنى نحو قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه

او بانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به الاثر واطلق اللازم
واراد به الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح **قوله** ومعنى العبارة
الكشف والاظهار الخ قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التعبير
اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
فاذا وصلت بكلمة عن فمعناها التكلم والتلفظ لاغير يقال عبرت
عن فلان اى تكلمت عنه ومعنى قولهم هذه عبارة عن كذا هذا اللفظ
معناه كذا هذا حقيقتها العرفية التى لايفهم منها غيره فى اصطلاح الفقهاء
وغيرهم ولايصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار
والكشف فى هذا المقام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيا ان
ذلك معناها اللغوى خروج عن قاعدة اللغة والعرب فاعلم ان ذلك
قوله يعنى لايكون ذلك الشئ الذى يقع به الترجيح دليلا بنفسه حاصله
ان الترجيح انما يقع بما لايتصور به المعادلة والمعارضة ابتداء ليكون
نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لابما هو اصل يقوم به المعادلة و
المعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان فى الوزن بزيادة شئ لايقوم به
المماثلة ابتداء ولايدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة
فى العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذى هو نقصان يظهر فى
الوزن او الكيل بما لايقوم به المعارضة حتى جاز فى قضاء الديون •
بامثالها بقوله عليه السلام حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا
معاشر الانبياء هكذا نزن رواه الاصحاب السنن الاربعة لتنزيله منزلة
الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان
زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربوا اذ لايجوز ان يكون هبة لبطلان
هبة المشاع حيث يكون هبته باطلة حيث لايجوز لان ما يقوم به المعادلة
ويكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا فى التمليك وهو ليس بمتميز
فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم فى هبة المشاع قال بعض الشارحين
لو جاز الترجيح انما يكون بمعنى زائد فى احد البدلين فلو جاز الترجيح بذات
ما يصلح للتعارض لايكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم
الفساد **قوله** بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه اى تابع لغيره
كخبر الواحد الذى يرد به العدل الفقيه مع خبر الواحد الذى يرد به عدل غير
فقيه اما اذا كان غير تابع لايكون ذلك رجحانا كالنص مع القياس

فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت
التعارض المبنى على المساواة بل الواجب فى مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل
بالاضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تحقق
بما اذا تساوى الدليلان المتنافيان فى القوة وبما اذا كان احدهما اقوى
بوصف تابع وقد تقدم مايوادى من ذلك فى فصل التعارض بين الحجج فلا
تغفله **قوله** كما اذا كان احد النصين نصا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا
والآخر محكما او احدهما صريحا والآخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او
متواترا والآخر خبر واحد وكذا دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما
لابتنائه على المعارضة الحقيقية المبنية على التماثل والمساواة بين هذه
الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين
يقتضى ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعانى يثبت قوة
فى احد الدليلين ليست فى الآخر **قوله** وانما يترجح بقوة فيه كقوة الاثر
فى علة القياس والفقه والعدالة والضبط والاتقان فى رواة الخبر والاحكام
والتفسير والفصاحة والصراحة والحقيقة فى نص الكتاب لا بقوة مكتسبة
من امر خارج عنه كنص آخر وحديث آخر او قياس آخر وعن بعض مشايخنا
انه يترجح ما حصل له موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس
غير معتبر فى مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقه منهما فيستقيم
مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق
الاصالة وان لم يكن حجة فى هذا الموضع **قوله** حتى لو جرح رجل رجلا جراحة
واحدة خطاء وجرحه آخر جراحات خطاء كل واحدة منها صالحة للقتل
الخ وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما لان كل جراحة من
جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب
الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا للبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا
لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك
الجراحة الواحدة على حدة كان لم يكن شئ غيرهما فتحقق المعارضة بينها وبينهن
على حدة يستلزم التسوية فى لزوم الموجب **قوله** وفيه بحث الخ والجواب عنه
ان المتعارضين اذا لم يمكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما
لفظا لتعذر العمل بهما او باحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولايمكن
الترجيح بلا مرجح على ان احدهما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير

الى دليل آخر سالم عن المعارض يتوقف منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه
لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين فنقول ثم عدل الى
السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحاً
الى آخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن
المعارضة لاينافيه في هذا الكلام فلا منافاة في كلام المص لكن لقائل ان يقول
اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لا يجوز
تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في
السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا الترجيح بكثرة الادلة ومذهب
المص وعامة الاصوليين لايرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب
لقولهم في فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالميل الى السنة
واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة واجب ولم يقولوا
الى آية اخرى لانهم لايرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقاً للحديث
الواحد **قوله** صورتها دار مشتركة يختص تصوير المسألة فيما ذكره بل من
صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلثة ولاحدها الثلثان وللآخر
السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الآخران
الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند الش فيه
يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس **قوله** لان الشفعة من
مرافق الملك اى منافعه وثمراته فيكون المبيع مقسوماً على قدره قلنا بل
علة الاستحقاق انما هي الشركة وهي متحققة بكل جزء وان قل ولهذا ذهبنا
اليه او لخلوه عما في قول الشافعي من الفساد فانه جعل الاستحقاق
وهو حكم العلة متولدا من العلة وهي الملك ومنقسماً على اجزائها وليس
كذلك لان الحكم ثبت بايجاد الله تعالى له مقارناً للعلة لا بطريق التوليد
من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على اجزاء او الجزء من اجزاء العلة
لما يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء من اجزائه وهو مخالف لموضوع
الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالانقسام
فيكون شرعاً مبتدأ وهو باطل وقد نزل الشارح تعليل هذه المسألة
لنا وعلل الخصم وهو مما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس
عندنا وعند الشافعي على عدد الانصباء **قوله** واى وضع المسألة في الشقص
وان كان حكم الجواز عندنا كذلك حتى ان من كان جداره في جانب

لا تترجح على جاره في جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح
بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار بسبب الاستحقاق
وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء بجزء من ملكه وقوة السبب
موجب الترجيح **قوله** ليتأتى خلاف الشافعي فانه لايقول الشفعة بالجوار
قوله لان المعنى الذي صار به الوصف حجة هو الاثر فصار المقصود من الحجة
هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة
والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى
قوله كالاستحسان اي الذي قوي اثره في معارضة القياس الذي
ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث الاستحسان
بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لايكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه
لما صار حجة باتصاله بالرسول عليه السلام وجب رجحانه بما يزيد به معنى
الاتصال من الشهرة وثقة الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه
وصف القياس لاثره بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف في جنس
هذا الحكم **قوله** بخلاف التعيين اي بخلاف ما عللنا به من وصف التعيين
فانه ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه يتعدى منه الى كل ما هو عين حكم لازم
موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكوة فانه اذا تصدق بما
وجبت فيه الزكوة من المال على مصرف ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة
وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام
وان لم ينوها **قوله** المراد منه التعيين اطلاقاً للسبب على المسبب جاعلاً
ان في عبارة المتن تسامحاً حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المناسب
ان يقال بخلاف التعين فانا انما عللنا بالتعيين لكن لما كان التعيين
سبباً عن التعين اطلق السبب واراد المسبب مجازاً **قوله** حتى لو وهب
او باع مرجع الى كل من المغصوب والمبيع بيعاً فاسداً **قوله** وفيه بحث
الخ هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بان صوم رمضان انما استغنى عن
التعيين لكونه متعيناً بتعيين الشارع وكل ما كان متعيناً كذلك
كان مستغنياً عن التعيين المسائل المذكورة فان رد الودائع والمغصوب
والمبيع بيعاً فاسداً ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا في الايمان
بانه لايشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدي الفرض مع انه اقوى
الفروض بل على اي وجه تاتى به يقع عن الفرض لكونه متعيناً غير متنوع الى

يحتاج الى المقابلة كذا في هامش النسخة

فرض ونقل فتأمل **قوله** الا ان الجهات مختلفة والتعدد باعتبار الجهات
فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار ولهذا قال
الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلثة الا ومعه الاخر ان
ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثالا لهذا القسم لان مثال القسم
الثاني يصلح مثالا له قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الثلثة
اذا قررته في مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الاخيرين فيها ايضا وقيل
بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول
وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر
لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الا كثرة
الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو فوق بادنى تأمل **قوله** وبالعدم
عند العدم اى الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند العدم المتعلق
بالوصف **قوله** وهو العكس اى لازم العكس المتعارف فيما بينهم وهو
جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان
نعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف
وكقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازما له عند المناطقة
الا انه عكس عرفي عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
الملزوم وليس بعكس منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا
منعكسا بان يكون بحال يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح
من الوصف الذي يطرد ولا ينعكس **قوله** ولا اعتبار للعدم لكنه ترجيح
ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لابد له
من سبب وجودي لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له
اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك وح يكون من
الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط
والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهي لا يفتقر الى موجب
قوله وما قالوه لا ينعكس لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن
تكراره فان المضمضة يسن تكرارها وليس بركن **قوله** فيظهر ثمرته
عند المعارضة يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلثة التي

حل شريف

نعم الفرق بين العكس العرفي والمنطقي

تقدم

تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه فيها
ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من
كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه يكون متحققا فباعتبار تحققه مثل الامر
الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا
فباعتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار ان تحققه دون تحقق الامر الوجودي
يكون اضعف وجوه الترجيح **قوله** اعلم ان المص لو قال قوة الاثر
وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى الخ توجيه
وجه الاولوية ان المص اخرج ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ
وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الخ لان
الباء لابد له من متعلق وههنا الترجيح المقدم الدال عليه المذكور ولا شك
ان المرجح غير الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء
كما عمل القاضي ابو زيد وشمس الائمة اى تلك الاربعة قوة الاثر وقوة
الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد بشيء غير المقيد
بشيء آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم ح
تعدد الترجيح بتعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به
اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه
الاربعة فتامل **قوله** واذا تعارض ضربا الترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع
بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل
من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض وما
يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيئان احدهما معنى يرجع الى الذات
والثاني معنى يرجع الحال الى وصف الذات **قوله** كان الرجحان بالذات
الخ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي
وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف الوضعي وفسر الذاتي بوصف يقوم
بالشيء بحسب ذاته والوضعي بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه **قوله**
هذا تفريع على ما ذكر من الاصل وهو الرجحان باعتبار الذات مقدم
على الرجحان باعتبار الحال **قوله** بالطبخ والشي يعني لو احدث الغاصب
بالمغصوب صنعة متقومة كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة
فذبحها وشواها او ثوبا فاتخذه قميصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين
وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها

حتى يؤدى بدلها لانه لما اجتمع في هذا العين حقان حق الغاصب في الوصف
وحق المالك في العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما
محترم فان ظلم الغاصب لا يهدر حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف
الملكين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه
في الصفة التي احدثها وهي موجودة من كل وجه وحق المالك في العين
وهي ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب
منها فرجحنا الصفة القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود
فيكون لحق الغاصب رجحان ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال
في جانبه وهو كون العين محلاً قائماً بذاته وكونها محلاً حالاً لها والرجحان
باعتبار الذات مقدم على الرجحان باعتبار الحال قوله ولو كان العموم
مقصود الترجيح المتعدية بعمومها على القاصرة الخ مذهب الشافعية لان
العلة المتعدية لا تترجح على العلة القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل
الفروع لا يبين قوة في ذات العلة قوله والنص الخاص والعام سواء
عندنا في القطعية فلا يرجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا تترجح
بعمومها لانه فرع النص لكونها مستنبطة منه قوله لان العلة ذات وصف
الخ فلقائل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلثة انما هو
على تقدير تساوى الوصفين في التاثير او الملايمة وح لا يجوز ترجيح احدهما
بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون
الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ويمكن
ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار
اوصاف أخر ومراده ذلك يفوت بها التساوى ويقع بها الترجيح والّا
لانعدم اعتبار الترجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما طبقوا على
اعتباره فافهم قوله اى بنوع من انواع الدفع لتغير باى نوع كان بل بنوع
مستدرك وكان يكفى ان يقول مما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيانها
قوله كما قيل في الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لانه لا يضمن خلافا لابى
يوسف والشافعى وربما المراد بالسائل قوله مثاله ما اذا علل جواز اعتاق
المكاتب الذى لم يؤد شيئا الخ حاصله ان المعلل قد انتقل في هذه
المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات
حكم آخر وهو عدم الحاجة نقضا في الرق بالعلة الاولى وهو قبول عقد الكتابة

للفسخ

ازا ثبت دفع العلل

للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما ورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه
من ثبوت الحكم الذى زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا
سلم الوصف الذى اثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم آخر
به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به باس ولم يكن انقطاعا في
التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به قوله علل بوصف آخر الخ ويجوز ان يقال
هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقض الرق لان الرق
ليس بمتجز بالاتفاق قوله الا الرابع قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور
الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام
قوله جاز له ان يثبت بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله
اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى اذ لو كان الدليل متناهيا يطول مجلس
المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق الى المعلل كلما رد السائل عليه
دليله انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلل عن
الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة بانتقاله الى علة اخرى
قبل تمام الحكم بالعلة الاولى قوله الا انه ينتقل الخ ومثل هذا الانتقال حسن
عند قيام الحجة الاولى دفعا لاشتباه الموهم والايهام الباطل فان المجيب
اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والخصم ملبس يجوز له ان ينتقل
الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المجيب
بعد اثبات علته على انا نقول والذى يوضح ما نقول له انه يحصل من انضمام
بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل من انضمام بعض الشراح الى بعض من زيادة
الانوار واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر
الله تعالى على العين بقوله فبهت الذى كفر الثانى انكار ما يعلم بالضرورة الثالث
المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلثة تتحقق من جانب المعلل والسائل
عجز المعلل عن تصحيح العلة التى قصد بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال
انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل
لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة بالدفع
الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب
الميزان فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط
قوله جملة ما يثبت الخ التى سبق ذكرها قيده فخر الاسلام بقوله سابقا
على باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغنى

وغيرهم لان هذه الاشياء لاتثبت بالقياس عند عامة المتأخرين اما من يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه تقدم من المصنف ان التعليل لاثبات مايتعلق به الاحكام لايجوز فلابد منه ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها ان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولايتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه فان قلت قدم المقصود بالذكر لكونه وان كان الشيء في الخارج لايوجد الا بعد وجود وسيلة اولان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه وعلة جامعة بين الاصل والفرع وهو القدر عرف في بيان ركن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شروطه المذكورة ولايحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى ولاحق العبد ولاالى ان يكون العلة اسماء ومعنى لاحكما الى آخر الوجوه الآتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس وماقيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة ليكون الخ كلاما مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا القرينة فافهم **قوله** من الحل والحرمة والفرض والوجوب والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد **قوله** من السبب والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلة وغيرهما اي من الشرط والعلامة **قوله** قيل انه تمييز والظاهر انه حال والعامل مقدر في المضاف اليه على ماهو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة يصلح عاملا في الحال او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله تعالى من نحو يستحقها اي يستحقه الله تعالى خالصة كذا في بعض الحواشي وقال الاتقاني خالصة حال مؤكدة لتقرير مضمون الخبر وتاكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك احقه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشيء وقال ابن خروف المبتدأ المتضمن معنى التنبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت نظيره في شيء من كلامهم والاولى ماذهب اليه ابن المالك وهو ان العامل معنى الجملة كانه قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعنى يستحقها خالصة اما الاحكام فاربعة اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي

مطلب القياس مثبت عند بعضهم ق

مطلب بيان عامل الحال المؤكدة ق

بين الحقين

حقی ق

بين الحقين اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد في اعتبار الشارع **قوله** والمراد من حق الله تعالى قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجود لاشك فيه ومنه هذا الدين حق اي موجود بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى مايتعلق به النفع العام لجميع العالم فلايختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره وشمول نفعه لاللملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولاللنفع والضرر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد مايتعلق به مصلحة خاصة وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك ليس ادمي يجعل حقه من غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فائدة به فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الادمي فظهر بما ذكرنا انه لايتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوي وفيه نظر لانه لوكان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ماوجد له من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا العبادات خالصة ليست مايتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لايكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا بالنسبة الى امر الآخرة والعبادات كذلك **قوله** كحرمة مال الغير الخ ان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الاترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود الرضا منهم **قوله** كالقصاص في اما باجتماع الامرين فيه فلان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت بالعقوبة الثابتة بسبب وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه يثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر الامكان والجبر لايكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المبني على المماثلة

اشارة الى معنى الجبر ولان استيفاءه مفوض الى السؤال والارث جار فيه
ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع وهذه
الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله
تعالى من السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف قوله
اصول وفروع ولواحق وزوائد يعني ان الايمان مشتمل على اصل وملحق
وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به
وزوائد لفساده وعدم تمشيته فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان
القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى وسائر صفاته ولنبوة سيدنا محمد عليه
الصلوة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو
القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في
المكره هذا عند من قال يكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
عليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية فهذا اوفق باللغة والعرف
والنصوص معاضدة له الا ان في عمل القلب خفا فنيط الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر
يعني لو اكره الحربي او الذمي على الايمان فاقر به صح وقبل ايمانه في احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر
ففعل لم يكن مرتدا في حق احكام الدنيا ان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر
فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد
وزوائد الايمان هو الاعمال قوله والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة
لم تشبها نقص لترتبها على جنايات كاملة عن نقص شائبة الاباحة
قوله وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة فانها شرعت
لحفظ الانساب والعقول والاعراض والاموال فان قلت سلمنا ان
حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق العبد
اما الشرب فقط وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني وعلى المزنية بل فيه
نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق الله تعالى

بل لابد

بل لابد من دليل فلتت العين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان
مباحا في نفسه ولم يبق للقطع وجه ولوجود الشبهة الدارئة للحد لكن القطع
ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى وقعت السرقة
على جناية على حقه تعالى فقلنا انه حق الله تعالى قوله وعقوبات قاصرة
واصحابنا يسمونها جزائية فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق
على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين
جزاء بما كانوا يعملون ولا يفتقر ان معنى المطلق الى الكامل قيده وصفا
بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر
البدن بخلاف الحدود وقيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس
في هذا النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة
قاصرة وكذا في نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل
خطاء من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة فيكون اللفظ محمولا على حقيقته
قوله لحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو
عقوبة للقاتل لكونه عزما لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة
الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا
نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وبهذا سقط ما قيل
لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت
علته ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان
يثبت بقتل الخاطئ والاثم ينقلب على مورثه وفي فعلها قصور فيكون
الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعلها
عدم وجوب القصاص عليها ولو كان كاملا لوجب قوله اما ان فيها
معنى العبادة الخ شرع في قسمين الاول اغلب فيه جهة العبادة وهو ما عدا
كفارة الفطر للاختيار في الاداء والاداء انما هو عبادة وهو الاعتاق
والصوم والاطعام واشتراط النية في الاداء والوجوب على المعذور كالخاطئ
والمكره ولهذا نجيبها في اليمين الغموس والقتل العمد العدوان لان كلا
منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه من معنى العبادة لان سبب
الشيء يجب ان يكون مناسبا له والثاني ما غلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجناية الكاملة وهي هتك
حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة

٢٨٤ 290

وسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لو كان جهة العقوبة غالبة لسقطت
عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل
من شبهة الاباحة لسقوط الحد عمن زنى بجاريته التى هى اخته من الرضاعة
والجواب ان المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك
النكاح والطعام لا يورث الاباحة فى الافطار فى رمضان بخلاف وطى الجارية
التى هى اخته لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت فيه فتصلح شبهة و
الشافعى لا يفرق بين كفارة الافطار وغيرها من ساير الكفارات فى السقوط
بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه
ما على المظاهر حيث جعلها عليه السلام مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار
عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الافطار بصفة التعمد يتحقق بها تكامل
الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان وجوبها يستدعى جناية
كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضى كون الجزاء
الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر فى رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه
عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر فى رمضانين فعليه كفارتان وان
لم يكفر الاولى فى ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوى عن ابى
حنيفة رحمه الله وعند الشافعى رحمه الله لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة
على حدة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصايص العقوبات المحضة وهذه الكفارات
ليست كذلك قلنا نعم لكن لما سقطت بالشبهة ترجح معنى العقوبة فيها فكذلك
على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما فى الحدود فيجب العمل فيه
اذا حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار به بان افطر ثانيا وجب
عليه التكفير ثانيا فى ظاهر الرواية وروى زفر عن ابى حنيفة ان عليه كفارة واحدة
قوله وهى الثقل والكلفة والاصح فى المؤنة ان يكون هنا بمعنى الثقل من قولهم
مانت القوم امانتهم اذا احتملت مؤنتهم اى ثقلهم قال القوام الاتقانى
لانه اما ان يكون ميمها اصلية او زايدة فان كانت اصلية يكون وزنها مفعولة
من باب يقول ومعنى مانه اى قام بمؤنته اى بكفايته فقلبت واوها همزة
تخفيفا وان كانت زايدة يكون مفعلا من الاون وهو الثقل واصلها
ماونة فنقلت الواو الى ما قبلها تخفيفا فيكون تسمية تلك الشيء بالمؤنة
لكونه مستلزما للثقل قوله فان فيها جهة العبادة وهى كونها صدقة الفطر
مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام

ذلك بيخ

لفظ مؤنة

من اللغو

من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط لصحة ادائها النية وعلق
وجوبها بالوقت واوجب صرفها الى مصارف الزكوة وهذه الاوصاف كلها
من اوصاف العبادة فيكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها تجب
على الشخص بسبب رأس الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف
المؤنة كالنفقة ولكن كثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة
فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهى عبادة قاصرة حتى
لم يشترط لها كمال الاهلية وجبت على الصبى والمجنون الغنيين فى مالهما
كنفقة ذوى الارحام ويتولى الولى اداءها وهذا استحسان وبه قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما والقياس ان لا يجب عليهما ويجب على
ابيهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر قوله
والثابت باعتبار الاصل راجح على ما ثبت بالتبع ولما كان فى العشر معنى العبادة لا يبتدأ
على الكافر اجماعا لان الكفر ينافى القربة واختلفوا فى تبعيته على الكافر فيما اذا ابتيع
الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا يبقى بل تنقلب خراجا وقال لا يبقى
لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط
فى حقه غير ان ابا يوسف رحمه الله يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران
لان فى العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه فلا يصح بقاؤه عليه
كما لا يصلح ابتداء اما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيوجب
تغييره والتضعيف تغيير الوصف فقط فيكون اسهل من الابطال وللقائل
ان يقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل
يدل على انتفاء العشر الواجب فضلا من التضعيف ويمكن ان يجاب فان
قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم
ذكرها على المؤنة وفى العشر عكس الامر قلت الفرق بينهما جلى لان ذات
الصدقة مبنى عن العبادة لانها تمليك الشىء للفقير لمرضاة الله تعالى وهو عبادة
بخلاف العشر لان ذاته ليس الا جزء واحد من العشرة الاجزاء وهو ليس
بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض فى العشر
دون الصدقة فلهذا قدم فيها ما اخر فيه قوله فان قلت فلم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا الخ لم يتقدم شىء يرجع اليه الضمير لا فى المتن ولا فى الشرح
لتعينه وترتيب السؤال كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود
ولم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا الخ ثم الجواب الذى ذكره يحتاج الى

تمم

تكملة وتقريره لا يجوز ان يكون الجهاد سببًا مقصودًا لان الجهاد ان شرع
ان شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فلما ثبت ان الجهاد شرع
لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة ثابتًا ضمنًا فلا يكون سبب الجهاد
سببًا موضوعًا قصدًا فان قلت سلّمنا هذا ولكن لم لا يجوز ان يكون
نفس الغنيمة او نفس المعدن سببًا للخمس قصدًا اذ الاضافة دليل
السببية قلت يلزم ان يكون كل الشيء مقدمًا على جزئه وهو فاسد لان
كل الشيء متأخر عن جزئه وجودًا وعدمًا اما وجودًا فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء
لا يوجد الكل واما عدمًا فظاهر ايضًا لانه ما لم ينتف الجزء لا ينتفي الكل
وبيان الملازمة ان اسم لمال مأخوذ قهرًا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها
جزؤها فلو كانت الغنيمة سببًا للخمس يلزم ان يكون الكل مقدمًا على جزئه
لان سبب الشيء سابق عليه والامر على هذا في المعدن فان قلت نبّه
المجموع ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على
العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصًا قلت انما قلنا انه حق الله
تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى قل الانفال لله و[illegible] واما الثاني فلانه حصل
في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى على ما بيّنا وما حصل في ضمن حقه يكون حقه
لان العبرة للمتضمِّن لا للمتضمَّن قوله والمعادن الخ فان قلت ما معنى ما في الكتب
الستة عن ابي هريرة رضه من قوله عليه السلام العجماء جبار والمعدن جبار
وفي الركاز الخمس قلت معناه ان من استأجر رجلا لحفر معدن فانهار
عليه فهو هدر لان من استأجر معدنا فهو له توفيقًا بين الاحاديث كما سنبيّنه
قوله كالارث وملك البيع وملك النكاح والطلاق والعتاق والتدبير والكتابة
والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك قوله فالايمان اصله التصديق
تتمه ركن الايمان
والاقرار وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا عند الله تعالى ولو مات
على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين الركن التصديق والاقرار شرط
لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا مستقل الوجود في حقيقة
الايمان خلفًا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط
في حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشهادة والولاية
الامامة وغيرها من الاحكام التي يكتفى في صحتها ممن قامت به بمجرد وجود
الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام السيف

على انه

على انه حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدًا ولا يخفى حسن
صنيع المصنف حتى اشار الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين في حقيقة
الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخليفة قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما
وعند المتكلمين بالشرط عن الركن قوله ثم صار اداء احد الابوين الاصل في الاقرار
مطلب في حق اسلام الصغير والصغيرة فا
ان يأتي كل واحد به بنفسه ثم جعل اداء احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولدهما
الصغير والمجنون والمعتوه خلفًا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لقصور عقله
وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار مسلمًا تبعًا لمن اسلم منهما حتى لو مات غسل
وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم
اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفًا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في
اثبات الاسلام له وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت
الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غازٍ من المسلمين
صارت تبعية الغنائم خلفًا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام
الصبي تبعًا للاسلام من وقع في سهمه من المسلمين واعلم ان كلا من تبعية
الدار والغنائم واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه لاحد الابوين
واداء الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغنائم خلف
عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين
خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفًا
واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه هذا اذا لم
يكن الصغير عاقلا او كان ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا وأدّاه بنفسه
فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل
عند وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد
والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدًا بارتداده بل يبقى مسلمًا
باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه مع وجود ابويه ولا يعتبر
تبعيته بشيء ومع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي حتى
مطلب تتم كثير الوقوع فا
لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلمًا بتبعية الدار حتى يعبّر بالاسلام لان تبعية
احدهما اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابي حتى لو سبي
ذمي صغيرًا حربيًا وادخله في دار الاسلام صار الصغير مسلمًا ووجب تخليصه منه
واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى قوله
وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والباقي خلف عنهما في هذا

الحل خزانة فان المص رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما
بيّنا فكان المناسب ان يقول وكذلك اى كالمذكور في مسئلة الايمان
من الاصالة والخلفية ليشمل خلفية الاقرار قوله لان الضرورى يتقدر بقدر
الضرورة فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر بل يجب
عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداءه من الفرائض ولذا امتنع جوازه قبل
الوقت لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك
كلها بعكس ذلك قوله ولكن الخلافة الخ لقائل ان يقول قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب
الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل
واحد من الوضوء والماء والتراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم الرجح
والجواب انه لما كان كذلك كان مجملا في بيان الخلفية فلحقه البيان
بقوله عليه السلام الصعيد طهور المسلم ما لم يجد الماء عشر سنين
رواه ابو داود قوله ويبتنى عليه اى على الخلاف المذكور مسئلة
امامة المتيمم المتوضئين فان من قال بوقوع الخلفية بين الحجرين
قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء
في حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا للطهارة كالماء فوجد
شرط الصلوة في حق كل منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كما جاز
في الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل في قبول الحدث لا لكون
المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على الرأس
فكان طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هنا ومن قال بوقوع
الخلفية بين الفعلين لم يقل بها وهو قول على رض لانه لما كان التيمم خلفا عن
الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبناء القوى على الضعيف لا يجوز
كما لا يجوز لمن يركع ويسجد بناء صلوته على صلوة من يومى بها وذكر
زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز
الاقتداء عند زفر فلعل المص ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق لما
ذكره الاسبيجابى في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب
انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعل الجواز
رواية عنه واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا
حيث قال في سياق دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام

خلق

حل شريف

الاصل

الاصل ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء فههنا كذلك انتهى قيل هذا التوجيه
اولى لانه يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضئ
بالمتيمم لان الشئ اذا كان خلفا عن شئ قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل
حتى يكون عاملا عمل الاصل وقد علل في الايضاح لمحمد في هذه المسئلة بان
التيمم طهارة ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة
عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلث موارد في الفقه اولها باب التيمم
في البحث مع الشافعى في جواز الفرائض المقصودة بتيمم واحد عندنا وهو
مبنى على ان التيمم طهارة مطلقا او لا فقال انها ضرورية ثبتت اداء المكتوبة
فيتقدر بقدرها فاتفق ائمتنا في جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقى
شرطه ثانيها باب الامامة في الاقتداء المتوضئ بالمتيمم فافترقوا فيها فقال محمد
هى ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضئ به وقالا مطلقة فيجوز ثالثها باب الرجعة
فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلامهم فقال محمد هى مطلقة وقالا ضرورية فتراءى
لمحمد وجادة من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية وقال
في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه في المناقضة وهو قولهما في باب التيمم
والامامة مطلقة وفى باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان
في التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا
كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان
شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبى الكريم عليه
وامته وهذا لا يفيد معنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع
لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه
عن التطهير بالماء اذا علمت هذا فقولهم مع الشافعى انها طهارة مطلقة
اى يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذى
يستباح به لينتفى به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافى قولهم انها ضرورية
لما سمعت فمن قال فى موضع انها مطلقة وفى آخر انها ضرورية لم يكن مناقضا
اصلا فاوجه تخصيص محمد انه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط
في اقتداء المتوضئ بالمتيمم ان لا يصح ولا يعقل ذلك الا بجهة الضرورة وفى الرجعة
الاحتياط فى انقطاعها ولا يعقل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا
الحكم في الموضعين لم يكن فى عكس الشئ منها به وهذا قولهما في الاقتداء احسن
من قول محمد رحمه الله وقول محمد فى الرجعة احسن من قولهما رحمهما الله تعالى لان

الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط اثره في شيء من الاحكام عندنا
فعلمنا انه شيء له قوة في نفسه فيجوز اقتداء المتوضي به قوله والخلافة لا تثبت
الا بالنص اي بعبارته او دلالته او باشارته او اقتضائه الى غير ذلك من
الادلة السمعية دون الراي كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك ففي الحصر
على الاولى نظر قوله وشرطه الخ لابد في ثبوت الخلفية من امكان الاصل
ليصير السبب منعقدا للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثل ارادة الصلوة
انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز
ينتقل الحكم الى التيمم ونقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض
مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحائض ثبت
بالنص على خلاف القياس والفقه في ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض
في الصوم بخلاف القياس فصار كالاصل محتمل من وجه دون وجه فيؤثر
اشتراطها في الاداء دون القضاء قوله ويظهر هذا اي اثر هذا الشرط
في يمين الغموس وهي ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمن
الماضي قوله فاربعة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة والحصر
استقرائي وقيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخ اما ان يكون مؤثرا
في وجوده اولا الاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول
السبب والثاني اما ان يوجد الحكم اولا الاول الشرط والثاني العلامة
وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم العلة لكونها مؤثرة
فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان علها مشروطا بوجوده
قلت لان العلة هي المؤثرة والمقصود هو التاثير قدمت لذلك وفيه
شيء لانه على هذا وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون
مكملا للعلة وهي صفة له على ما ياتي وهو مقدم وجودا مع وجود هذا التاثير
متقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولا عكس لنوع تعلق بالحكم فلا يخفى
ان تقدم السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو باقسام ما يطلق عليه
اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم
تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف السبب اولا مطلقا عن قيد
الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تنويعه قوله خرج
بهذا القيد العلامة الخ ان قلت قوله ما يكون طريقا الى ذلك الحكم جنس يدخل
تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر

الجنس

سبب علة
شرط علامة

الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس
لا للاحتراز عن شيء فكيف يحترز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف
لفظي ولا محذور فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون على اصطلاحات اهل المنطق
في الحدود وانما ذكروا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون
الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطقيا او لا قوله خرج به الشرط
قال بعض الشراح حين احترز المص بقوله ولا وجود على العلة والشرط وفيه
نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك
لا فائدة فيه قوله ولكن تتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب
بيان وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعل بعض
الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب
المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه قوله
كدلالة انسان ليسرق مال انسان او ليقتل الخ مثال السبب الحقيقي وكذا
اذا حل قيد عبده فابق او فتح باب اصطبل غيره او فتح باب قفص غيره
فطار طيره او دفع السكين الى صبي ليمسكه فوجا به نفسه او اخذ صبيا
حرا من يد وليه فمات في يده بمرض او قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض
ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل
كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف ما لو قال للصبي اصعد وانفض
الثمرة لاكل انا او قربه الى ارض مسبعة او مهلكة او حمله ووضعه على دابة
فسقط وهي واقفة او حين سارت بنفسها فهلك حيث يضمن في ذلك
كله لعدم طرو العلة لسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه بعد ما حمله عليها
فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب قوله اذا سعى
انسان لظالم الخ وذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان الى
السلطان في اخذ مال آخر بغير حق بعض مشائخنا يقولون بان الساعي يضمن
وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعى به اليه
يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن كل لا نفتي به لانه خلاف
اصول اصحابنا رحمهم الله تعالى قوله ودلالة المحرم جناية الخ اورد بان الاجنبي
التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد تركه بالدلالة فلا يضمن
واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها وموجب ذلك الاثم
دون الوديعة والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما قوله

المراد من اليمين بالطلاق والعتاق في المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق
والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او عبيده حر بالنسبة الى الجزاء
وكذا النذر المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فلله على كذا فانه قبل وقوع
المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما
لا يفضي اليه بان كان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا
انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب
عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها
بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا
زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة فان قلت
لم خص هذا القسم بتسمية مجازا مع ان ما فيه معنى العلة سبب مجازي ايضا
قلت لانه منتقل عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما فيه من معنى العلة
لا فيه من معنى الافضاء مع زيادة ... فكان خروجه عن حقيقة السببية
لاشتماله على امر زائد عليها فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انها
يدل على السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا
حقيقيا بل علة الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
اي مشابهة السبب مع حقيقته ان لا ترجح افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين
قوله لا تجب الكفارة ولا تنجز الجزاء لف ونشر مرتب والكفارة لليمين
والجزاء في المعلق بالشرط فان قلت ان الشافعي تمسك بالحديث وهو قوله
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به لان تعليق الطلاق
ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط في صورة
النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون الحديث حجة له
فان قلت ربما يتمسك ويقول هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق
فلا يملك التعليق قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الحائض
ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سنيا مع انه لا يملك تنجيز السني
في الحائض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تنجيز
العتق في الحال قوله لكن له اي للمعلق الخ اختلف الشارحون في مرجع هذا
الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليل
من الجانبين يقع بالنسبة الى التعليق المعلق وهو انت طالق وقال صاحب

الكشف

الكشف المراد منه المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود
الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط الخ وهذا واضح فيكون المراد
بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز من شبهة
الحقيقة فلا تخصص والصحيح ان يرجع الضمير هذا القسم باسره ليشمل اليمين
لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف ببعض الافراد لا ينافي
اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق قوله حتى يبطل التنجيز التعليق التعليق
توقيف الحكم على امر والتنجيز ارساله من تأخير اي تقيد واصله التعجيل
يعني ثمرة الخلاف تظهر في ان التنجيز بالثلث هل يبطل التعليق او لا فعندنا
يبطل وعنده لا وانما قيدوا التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها
ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا في
الحقائق وغيره وفي الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
فدخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر
هي طالق بما بقي قال الشيخ كمال الدين بن الهمام بهذه الصورة الاتفاق
فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فان الواقع واحدة بها وكمل الثلاث
واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه ليتبين بالهدم مع الواحدة
الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقائق وغيره فيكون الثلث واقعة عندهما
بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلث بالدخول وهي الواحدة الباقية
وح لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر
اذ الظاهر من كلام الحقائق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول
اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم قوله وهو في الحال يمين اي المعلق
بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله ولهذا
لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يطلق
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث قوله ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق
بالملك مع المحل في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدون محل صحيحا كان
بقاءه بدونه صحيحا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء وهذا يدل
على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو ابانها بطلقة او طلقتين وانقضت
عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين
لا يبطل بزوال الملك فان قلت لم اشترط الملك والاضافة اليه في الابتداء

مطلب
مخالفة الهداية

دون البقاء مع ان ما يرجع الى المحلية فالابتداء والبناء فيه سواء قلت لنظهر
فائدة اليمين وذلك لقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط
فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لا محالة وحال قيام الملك
يكون الغالب الوجود اذ المقصود منها تحقق الملك بايجاب الجزاء في مقابلته
فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمل خوف
نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في حال التعليق
ليكون الجزاء متحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يكن ملك
ولا سببه بان قال لاجنبية ان دخلت فانت طالق لم يصح هذا التعليق
لعدم الفائدة اذ الجزاء لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا ينعقد يمينا
لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه لا يقال
لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر
لا يحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه لما صحت هذه الاحكام لان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالعين القائم
في الحال ولا يصح الابراء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال
بالطلاق ثبت للتعليق شبهة التعليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله
كما في الحقيقة لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع وكذلك
ذلك فاذا فات المحل وهو ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد تعليقها بطل
التعليق لبطلان ما قام به من شبهة السبب لفوات محله وهو ملك
المتعة القائم حال التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها ما دون
الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون
في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو ظاهر ما قالوه من مسئلة الابراء
عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي في
مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على ان الابراء عن المغصوب
حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غصب النوازل وكذا ما قالوه من
الرهن والكفالة لا يصحان في العين المغصوبة فيه نظر فانه قد صرح في شرح
الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمغصوب
وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاعيان
فدل ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كما يصح

في الدين يصح في العين المضمونة بنفسها قيل فيه شيء لان القاضي اذا فسق
استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء
فتأمل **قوله** لان ذلك شرط اي وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم
العلل فضلا عن يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة لملك
الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق
الحكم بحقيقة علته فيبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال
لعبده ان اعتقتك فانت حر او قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى
به العتق او الطلاق الذي يوجب هذا التعليق كان باطلا واعترض بان
ملك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة
العلة لجواز التخلف عنه بل هو علة لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح
اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا
ان النكاح علة لملك الطلاق وتخلف الحكم عن العلة شرط فيها دون علة
العلة ولئن سلمنا طرطه فيها ايضا فلا نسلم التخلف ههنا لان صحة التخلف
عن النكاح لكن لا يشتبه على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه
تنجيزا او تعليقا كان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هي
اقرب الى العلة بالشبهة بها الا ترى انهم فسروا الشبهة بما يشبه الثابت
وليس بثابت والنكاح يشبه العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه لكن
ليس بعلة حقيقة لتوسط امر آخر بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه فصح
له شبهة العلة **قوله** توضيحه اي توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب
ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية للمحلية والتعليق بشرط في معنى العلة
يقتضي عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشيء قبل علته فامتنع ثبوتها بمعارضة
فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التوقيف وقيل لا تعارض
موجبا بطلق التعليق بشرط في معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على
جانب مطلق التعليق لانه من نقل العلة ونقل العلة علة العلة وشبهة
العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل
الجزاء لزوال موجبه يبقى مجردا عن شبهة السابقة علة ومحله ذمة الحالف
لانه يمين محضة فينبغي بقاؤها هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض بانا لا نسلم
ان التعليق بالشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة
انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب

كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة
الى التكلف بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق على
تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصيرورته
مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما بعد الثلاث
فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل
احتجاج زفر فيه وجه ساقطة في ان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكلفات
السابقة واجيب بانا لا ندعي ان التعليق بما اشبه العلة يبطل الايجاب
بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرها فكان التعليق يبطل
في حق الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال
لا في الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلل وان تأخر حكمه بواسطة الاضافة
على ما يجيء تحقيقه فلا يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة بل بطريق
المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام
الى تربيع القسمة وبعضهم الى تثليثها **قوله** وسبب له شبهة العلة الخ
مثل بعض الشراح بهذا السبب بحفر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع
فيها وليس بعلة وان العلة ثقل الماشي والماشي سبب محض ولكن
الثقل امر جبلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح
فلا يمكن اضافة الحكم اليها فاضيف الى الحفر لما فيه من تعدي العلة من حيث
ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتمثيل له بهذا المثال نظر
سياتي في بحث الشرط **قوله** وهي مأخوذة الخ العلة في اللغة عبارة عن معنى
يحل بالمحل فيتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال
البدن من القوة والضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى
عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة **قوله** ابتداء احترز به
عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر التعليقات وقيل احترز
بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات
فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط
وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس يشمل المحدود وغيره وقوله
ابتداء الخ احترز عن السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن
صنيع الشارح احسن فتأمل واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام

علة ة

بذاتها

بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد وبجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب
الشرع هي علامات خالصة **قوله** والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالقدر والجنس
قوله وهو سبعة اقسام تذكير الضمير باعتبار انه يطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط
ما قيل هذا الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة
يعني ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى
المعرف يأباه ثم ان التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة
الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام قال في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه
لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وحاصل
الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلل الشرعية ثلثة امور الاضافة والتاثير والترتيب
فاذا انتفت ترتبها انتفت العلية اصلا واذا ثبتت جملتها حصل القسم
الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلثة اقسام وبانتفاء
وصفين يحصل ثلثة اخر فهو اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد
بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض
للعلة حكما فقط لانه ذكر في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل
قوله وللقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة
في الشرع لحكمها واليمين بانه ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون
من هذا القبيل واجيب بانها وان كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة
في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتمشى
على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانا قد بينا ان اليمين لا تصير علة
للكفارة عند الحنث لانها تعقد للبر وهو مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة
المشروط علة لشرطه وانما علتها الحنث **قوله** كالبيع بشرط الخيار الخ وكذا
قوله والبيع الموقوف ثم الدليل على ان كل واحد من البيعين علة لا سبب
لان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال في البيع الموقوف او بانقضاء
من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اي الملك للمشتري
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا
ولو كان سببا لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصودا لا مستندا الى

وقت وجود السبب فلا يتوهم تاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة
قد يتأخر عن حكمها لمانع لا يستقيم لانه يؤدي الى القول بتخصيص والمص
ممن ينكره واجيب بانه انما هو في العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة
حقيقية تخلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا ورد بانه ح يلزم ان لا يتصور
التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة
حقيقية فترتفع الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف
في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي
هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد
يتخلف عن صورة العلة لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن
لذلك القائل ان يقول قد فرقت بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع
بشرط الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان
الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة فاما قبل وجود الشرط
فهو سبب مجازا كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال في تخلف الحكم
عنه ثم جعلتم تخلف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يؤدي الى
تناقض ولم يجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه
لذلك **قوله** فلانه علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره
في ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب
شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت
المضاف اليه مقتصرا لا مستندا الى اول الايجاب فان قلت لما كان
علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث قلت
انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه قال قد جعل
بعض مشايخنا الايجاب المضاف اليه وقت من القسم الرابع لكن الاصح
عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا انه
لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن النذر وزفر خلافا
لزفر ولو كان من القسم الرابع لتاخر حكم جوازه عن المنذور الى مجيء الغد
وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما او صلوة في وقت يجوز تعجيله قبل
مجيء ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة
اسما ومعنى لا يقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلوة على وقتها والصوم

على وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازلي سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول
لا نسلم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لما لم يدخل الوقت لا نعلم الايجاب
السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى الا ان الايجاب
لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد واما ايجاب العبد
فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف او العتق قبل الوقت
المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف واجيب بان
بانا لا نسلم انه لا يقع وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال
اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا
فقد عاندت فقهك وان قلت نعم فقد انسدت قولك ووقعت بالبحث
وفيه نظر اذ لا شك انه لو قال عجلت الطلاق المضاف لان الطلاق يقع لكن
هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا الوجود
المضاف اليه ليس في الجواب ما يدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا
في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقبلا مضافا وبعد ما صح مضافا الى الغد لا يكون
بعينه منجزا فيقع تطليقة اخرى بمجيء الغد **قوله** ونصاب الزكوة الخ قد يقال
لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لا ينافي مشابهته بالاسباب
بل يوجبها فاجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن بمتراخ عنه الحكم حتى يكون
علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة
علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد ولما كان شبهة
العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لمالك رحمه الله لوقوع
الاداء بعد وجود اصل العلة لكن لا يكون المؤدى زكوة في الحال خلافا للشافعي
رح نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول
والنصاب كامل صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول
وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا بعد تمام
الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل
كان المؤدى تطوعا فان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال
لان القربة قد تمت وان لم تتم زكوة فان كان قد دفعه الى الامام كان له
ان يسترده اذا كان قائما في يده فان قيل قد ذكر في التحقيق ومختصر الكرخي
والاجناس اذا عجل الزكوة الى فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد العياذ بالله
تعالى ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى زكوة بعد الحول لا شرط الاهلية

المصرف عنده كاشرط كال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير
زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف
عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وافتقاره قبل الحول وبعده
سواء كالتمر والفقر **قوله** فلا يكون علة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال
باضافته الى العين لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها
كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول
مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء
المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان
اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لا في حق ملك المنفعة
بل العقد فيها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا وجد تحقق فيه معنى
الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلة في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول
مفض الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما يثبت في الحال
لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم
يثبت لهما شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب **قوله**
وعلة في حيز الاسباب هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو علة الحكم مضافة
الى علة اخرى والحكم مضاف الى الاول بواسطة الثانية **قوله** كشراء
القريب الخ اعلم ان العلة فيما تقدم يشبه الاسباب لعلة لا يشبه
من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق
فيه التراخي فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح
فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره
وتبعه المص في ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء القريب
ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة
والتاثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة
التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة
وصدق الاول فقط في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثاني

نفقط

استناده

نفقط في مثل شراء القريب **قوله** لان الخ لا يثبت عند ابتداء المرض حتى لو وهب
المريض جميع ماله من انسان وسلمه ملكه في الحال لان العلة لم تتم وصفها
فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى يبطل
وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة
وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا
وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخى
اليه الحكم هناك وهو النماء غير حادث به لما مر فان قلت ما معنى قولهم
هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق
بينهما قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا
ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون
الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفي فظهر بعد زمان انه كان كذلك
الا ترى ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الفائت حتى لو ولدت
المبيعة في ايام الخيار ومات الولد ثم سقط الخيار لا يظهر حكم الاستناد
في حق الهالك حتى لا ينقص بهلاكه شئ من الثمن بخلاف التبيين **قوله**
اعلم ان هذا القسم اما عائد الخ حاصله انما جعل هذا قسما برأسه وان
صدق بالعلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض وبالعلة اسما ومعنى لا حكما
كالمرض وبالعلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونها
فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة معنى
فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اي ليس كل علة
معنى تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاول بدون الثانية في العلة
اسما ومعنى لا حكما فمن ثم عرفت ان قول الشارح لما امكن وجوده
بدون كل واحد منهما وامكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه
يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما علمت
وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر لانه علة معنى لا اسما ولا حكما
وليس كذلك لما ذكرنا قريبا من ان فخر الاسلام اورد العلة اسما
ومعنى لا حكما علة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح
ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبهه بها فكانه قرب من العلة
اسما ومعنى وحكما ومن ثم جعله بعضهم من هذا القسم القائل ان يقول
لا نسلم ان التزكية ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة

اسنادًا ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما التحقق التراخى على ان علة
العلة يكون علة اسمًا لا محالة والتزكية من هذا القبيل لما مرّ تكيف
لا يكون علة اسمًا وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسمًا ان يكون
موضوعًا للحكم على ما صرح به السرخسى وغيره والتزكية لم توضع للقتل
كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها لعلة العلة لا علة العلة حقيقة
كما بيناه واما من جعلها علة اسمًا فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها
ولكن التحقيق ما قلناه **قوله** ووصف له شبهة العلة هذا هو العلة
معنى لوجود التاثير بجزء العلة لا اسمًا لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم
الترتيب عليه **قوله** كاحد وصفى العلة المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين
ويكون المراد الاول منهما فان العلة لما كانت مجموع الجزئين لم يكن احدهما
علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتاثيره فى الحكم ولا سببًا
لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة
معقول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تاثير لجزء العلة فى جزء
المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة فى مجموع المعلول والظاهر ما قال الامام
السرخسى من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود
ولا تاثير له ما لم ينضم الجزء الآخر اليه ويمكن ان يجاب عنه بانه ان لم يكن له تاثير
فى الجزء ولكن له دخل فى تاثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن المنفذ
ذات جزئين والمفروض خلافه **قوله** واذا كان فيه شبهة الفضل ثبت
بشبهة العلة الخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة النسيئة انما ثبت
باحد وصفى علة الربوا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة
كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة **قوله** كاحد
وصفى العلة يعنى المركبة من وصفين مرتبين فى الوجود وبعلة ذات وصفين
قوله كما قال لامرأته الخ قد مثل الشراح لذلك فيما بالقرابة والملك
بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما
لا اسمًا لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع فى عبارة
القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبًا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون
الجزء الآخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة يكون علة اسمًا وقد يجاب
بانه يجب فى العلة اسمًا ان يكون موضوعًا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع
فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب واعلم ان

اضافة

اضافة الحكم الى آخر الوصفين وجد اختيار فخر الاسلام القاضى ابى زيد و
شمس الائمة السرخسى وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة
هى المجموع فاذا اضيف الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة
وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد
واجابوا عن مسئلة شراء القريب بانه انما صار اعتاقًا بالنص لا باعتبار
اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسئلة المعلق بالشرط بان اليمين انما
يصير تطليقًا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للحالف عند انعقاد
اليمين فاذا وجد آخر الوصفين فى غير الملك فالجزاء غير مملوك واذا وجد
فى الملك فهو مملوك **قوله** لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة
لكن لما كانت المشقة باطنة تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها
ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهر وهو السفر مقامها
تيسيرا على العباد حتى يثبت الترخيص بنفس السفر **قوله** كالشرط
الذى سلم الخ اوكدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فانه يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير **قوله** وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا نزاع فى تقديم العلة على المعلول بمعنى احتياجه
اليها ولا فى مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان وانما الخلاف فى اقتران
العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية فى اشتراط
المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فجوزوا فى
الشرعية تأخر الحكم عنها دون العقلية ومشى عليه صاحب الهداية فى بعض
المواضع ومنه لو دفع المزكى مائتى درهم فضاعت عند الواحد فانه يجوز عندنا خلافا
لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنه يكره لقرب الغنى الذى هو المعلول
منه كالصلوة بقرب النجاسة ولزفر ان الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل
الدفع الى الغنى ومنه ما ذكره فى مسئلة انت طالق مع عتق مولاك
اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام
تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة
ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الاتصال
عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها
دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد لا يوجبها
ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت

مما هو سببا لمشقة منه **قوله** فاذا اخبرت طلقت ولو كانت كاذبة في الاخبار
يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة
غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف
عليه تتعلق الحكم بدليله كالنوم مع حدث **قوله** ولما كان الاشتغال
رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه مقامه الخ وذهب بعضهم الى ان
هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو لوطي البايع والملك تمكن من
وطي المشتري والاظهر ما في التقديم ان علة الاستبراء صيانة الماء
عن الاختلاط واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد
اليه فظهر ان دليلها باعتبار سبب لا اعتبار ولهذا سماه السرخسي السبب
الظاهر الدليل على العلة والحق انه ثابت على خلاف القياس في سبايا
اوطاس حتى وجب في المرأة من المرأة والصغيرة والجارية وانسب بعدم
النقل **قوله** كما في تحريم الدواعي اى دواعي الجماع من اللمس والتقبيل
والنظر بشهوة الى الفرج الداخل وحيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة
على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطي في الحرمة
حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا
قوله والطهر الخالي عن الجماع الذي هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم
مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر محظور لما فيه من قطع النكاح
المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح
والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة
مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر
لا الطهر نفسه **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى يتوقف
عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف
على وجود الدخول وقوله دون الوجوب يخرج العلة بالقيد الاول لان
الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط
فاذا وجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة لكن
المؤثر في وجوب الحكم هي العلة فلا يخرج الا بالقيد الثاني **قوله** وهو انما يطلق
عليه اسم الشرط الخ اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط
بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام وشمس الائمة

بالوطي والملك يمكن منه مؤد
اليه ودواعي وفيه نظر لان الشغل
انما هو منه

مطلب
حرم الدواعي في حال الاعتكاف
والاحرام

شرط

وانما يخرج العلة

السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة انواع قيل والحق
ان الشرط على قسمين حقيقية ومجاز فالحقيقية ما توجد العلة عند وجوده او ما
يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المص والكل متقارب
المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما ينقسم بعد ذلك في الشرط يكون بحسب المجاز
دون الحقيقة فتأمل **قوله** شرط محض وهو ما يتوقف عليه انعقاد العلة
للعلة على وجوده وقيل ما يمتنع بسبب التعلق به وجود العلة وهو اما
اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى ساير التكاليف والحيوة بالنسبة الى الحس
واما جعلي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به في قول الرجل لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط
وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه لوجوده عنده لا الوجوب به فان
وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى
لازم الشرط كل شيء عبارة على وجود بما ذلك الشيء او غيرها حتى انعدمت
الصلوة بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها
على وجودهما ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم تلزم الاحكام من اسلم
في دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لا يلزم قضاء ما فاته من العبادات
قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها
تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله
قوله وشرط في حكم العلل وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالح لان
لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم
عليه فاقيم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف
ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة ح بالشبه والخلف **قوله**
كحفر البير في الطريق فيجب الضمان على الحافر ولكن لا يحرم به الميراث لعدم مباشرة
القتل حتى لو القى انسان نفسه او ماله في البير او كان الحفر في ارض نفسه
سقط الضمان لاضافة الحكم ح الى العلة والسبب دون الشرط لصحة
اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه
بحث وهكذا المشي موصوف بالتعدي لحصوله في ملك الغير بغير اذنه
وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه انما هو عند عدم
صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى العلة من الشرط
لمشاركة العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه واعلم ان ضمان الاموال

مطلب
السبب اقرب الى العلة
والشرط

يجب في مال الحافر وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة تحمل النفس
دون المال **قوله** فثبت انهما شرطان سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة
السيلان فليس ثمه شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرط الحفر
في الاول والشق في هذه الفذلك جمع بين العلتين وهما القتل والسيلان
وفيه بعد لان ذكر المثال الاول شرط وعلته فيكون تكرارا محصلا **قوله**
كان تأثيره اى تأثير العلة والتذكير باعتبار الوصف **قوله** كما في فتح
باب قفص عند محمد حيث يضمن الفاتح عنده كما سياتى لكن وجوب
الضمان عنده ليس مبنيا على ان طيران الطاير منسوب الى الفتح
كما ذكره بعض الشراح وهو ظاهر عبارة هذا الشارح بل على ان فعل
الطاير هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المايع كما سياتى
فلا يضمن الجانى قيمة العبد اى لا اعترض على فعله من فعل الاباق الصالح
باضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الآبق حتى لو كان العبد
غير مختار بان كان مضمونا لم يلزمه الضمان على من حله عند ابى حنيفة
وابى يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر
خلاف والذى يظهر ان القياس ما ذهبا اليه وان الاستحسان
ما ذهب اليه محمد لانه الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة
لاموال الناس واهدار اختيار ما لا عقل له كما انه جبار لا حكم له **قوله**
وقال محمد والشافعى يضمن قيمتها عند الشافعى تفصيله ان خرج الطير ان كان بخروج
على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات
مثل ذلك واليه تشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضى ابى زيد
في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده بكل حال واليه تشير عبارة
المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور **قوله** فلو
دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين الخ
المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت
اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط
لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك وبهذا خرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين

شئ واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا فى الآخر **قوله**
كالاحصان في الزنا هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين
والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سنبينه فى بحث
العلامة ان شاء الله تعالى **قوله** وكدلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط
كالصيغة يعنى كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا ينفك دلالة
الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط وللقائل ان يقول قولهم ان معنى
الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط
لا يوجب العدم عند العدم **قوله** وفى الشريعة ما ذكره المص الخ اعلم
ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبير الانتقالات
في الصلوة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان
في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله
بعضهم شرطا محضا لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزناء
لا ينافى ذلك لان من الشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلوة
والشهود للنكاح فقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة
العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفى بعض الحواشى لزوم تأخر الشرط
عن صورة العلة مبنى على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك فى تعريف
الشرط الحقيقى اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط عندهم
ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر
كلام المص هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار
القاضى ابى زيد ومن وافقه من المتأخرين فان قلت قد ذكر المص
الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار
كونه شرطا فالى الظاهرين اول قلت ذكره هناك باعتبار المجاز وهنا
باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا **قوله** وهو عبارة عن سبعة
اشياء العقل الخ خالف الشافعى في اشتراط الاسلام فى الاحصان
وهو رواية عن ابى يوسف لما فى الكتب الستة من حديث عمر رضى الله عنه
ان رسول الله عليه السلام امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا ولنا
ما رواه اسحق بن راهويه والدار قطنى من حديث ابن عمر رضى الله
ان رسول الله عليه السلام قال من اشرك بالله فليس بمحصن
والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجم النبى عليه السلام اليهوديين

انه كان بحكم التوراة قبل نزول آية الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان
الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ المنسوخ
والمنسوخ هنا مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع
القول يقدم القول لان الصواب ان هذا ما هو قول الصحابي
وعلى تقدير تسليم الرفع فلا يدل ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا
اذ من الجائز ان يكون المراد المحصن باحصان القذف فان قلت
اية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن قلت لا نسلم انها عامة
بل مطلقة وتقييد هذا المطلق باية الرجم وهي قوله الشيخ والشيخة الآية
بقي انه تعالى فلم نسخ الاسلام والمطلق يجري على اطلاقه والحديث
لا يصلح للتقييد المطلق على تقدير رفعه قوله والنكاح الصحيح المراد
بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول الوطئ فان قلت لم لا يكتفي بذكر
النكاح الصحيح عن الدخول فيه لان النكاح حقيقة في الوطئ عندنا
قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطئ او في العقد وان
كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن
بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة في القبل
لا الانزال قوله يلزم الدور وبيان الدور ان الاحصان موقوف
على هذه الاشياء السبعة ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل
الآخر في صفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا بذلك فيكون الاحصان
موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما موصوفا
بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا
على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور في التوقيف
اجزاء الستة مجاز والاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون اذا كان
الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك الدور لاختلاف جهة
التوقف لان الاحصان الموقوف بالاشياء الستة مجاز والاحصان
الحقيقي بكون كل من الزوجين متماثلين قوله الاحصان المجازي
فتفطن فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون
شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف المص الشرط بانه
ما يتعلق به الوجوب واجيب بان هذا حد ما سوى العلامة من اقسام
الشرط وحده الجامع للجميع انه عبارة عما يتوقف عليه وجود الشيء وفيه نظر

لانه حل

لانه حل كلام المص على التجوز لان كون الحد جامعا مانعا شرط بالاتفاق
فاذا كان ما ذكره المصنف حد ما سوى العلامة لم يكن مانعا فالسؤال
لازم فتأمل قوله واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين يعني الحاصل ان
المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه فالاحصان في هذه الحالة
شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة لوقوع الزنا
موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف وجوب
الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول قوله
حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا اجتمعوا بحال يعني دية
المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم اولا وسواء رجعوا قبل قضاء
القاضي او بعده او قبل ايفاء ما قضى به او بعده او مجتمعين او متفرقين
وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من قال
بالشرطية المحضة ومن قال بمعناها قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود
الشرط والعلة كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل
الدخول وشهد آخران بوجود الشرط فقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او بالحرية ضمن شهود التعديل خاصة لانهم شهود
العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط انما يثبتوا الشرط
وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها وسمي شهود التعليق شهود
العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان
المعلق بعرض ان يصير علة ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام
يجب الضمان واختار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح و
انما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج بهذه المرأة
بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي
الدخول وان كان شاهدي شرطا والعلة في ايجاب المهر هو النكاح
لانهما ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما غرم وهو استيفاء منفعة البضع وبها شهود الشرط لم تبرأ شهود
التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح
قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو
قول الشافعي ومالك في رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن

اصله ان العلة والشرط سواء فى اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف
على الشرط كالعلة ولا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الى كل
منهما والجواب ما قلناه ان الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه
ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز الاضافة اليه
ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا
شهود الزنا العلة وهى صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم

فصل فى بيان الاهلية وهى فى اللغة عبارة عن صلاحية الانسان
لصدور الشئ عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفى الاصطلاح عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى الامانة التى اخبر الله تعالى
عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان **قوله**
العقل معتبر لاثبات الاهلية اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان
كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية
التى يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات
او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح
والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة
محمودة للانسان فى حركاته وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوى النفس
الاربع **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى الشيخ ابى الحسن
على بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن بردة بن ابى موسى
الاشعرى فى اعتقاد الدين **فصل فى الاعتقادات** **قوله**
وقالت المعتزلة الخ تلخيص محل النزاع انه لا نزاع للمعتزلة فى ان العقل
لا يستقل بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب صوم آخر يوم من رمضان
وحرمة صوم اول يوم من شوال مما لم يقل للعقل دليل على استحالته
ولا للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للنقل دخلا فى
معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف او مركب من
عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده
وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه
فان الاشاعرة تقول لا حكم للعقل فيه اصلا وان الحكم للشرع وحده
والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحاكم الشرع وللعقل
مدخل فيه **قوله** ثم يثبتوا اى المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه اى مما

اهلية ة

عقل ة

يستحيله

يستحيله كرؤيته تعالى فى الاخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر تحت
ارادة الله تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك
العقل بحقيقة بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب
التكليفى متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل
عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف بالايمان
عليه لتحقق العلة الموجبة فى حقه **قوله** وقالوا لا عذر الخ يعنى تظهر
ثمرة الخلاف فى هذه المسائل الثلث احدها ان المعتزلة قالوا لا عذر لمن عقل
والتوقف عن طلب الايمان وثانيها انهم قالوا ان الصبى العاقل الذى لم يبلغه
الحكم مكلف بالايمان وثالثها انهم قالوا من لم تبلغه الدعوة التى جاء بها
الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشا فى شاهق جبل لم يخالط
فيها مسلما من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر و لم ينظر ولم يعتقد
ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان
مع توفر دواعيه لا لتركه الشرائع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف
فيها وهو بلوغها اليه على وجه يمكنه العمل بها فان قلت ما وجه اختصاص هذا
الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروى عن ابى حنيفة رحمه الله عليه مشى
عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدى ان معرفة الله تعالى
واجبة على الصبى العاقل وصرحوا برفع العلم على حديث عن الصبى الى
العمليات دون الاعتقادات قلنا هذا القول موافق لقولهم
اى المعتزلة فى الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك
بذاته وهو لا يقول الموجب هو الله تعالى والعقل انما هو
معرف لايجابه فان قلت من لم تبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد فى النار قلت
هو مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف
يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لا يخلد فى النار الا الكافر
كما يقول به اهل السنة لان المخلد فى النار عندهم اما كافر او صاحب
كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار فهو اما كافر او صاحب
كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشى على شاهق جبل
ولم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ولا يخلد فى النار
وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اى يقولون بالواسطة بين الايمان

مطلب
ايمان من لم يبلغه الدعوة

والكفر لا بين الجنة والنار اى بالايمان غير مكلف ونحن نقول فى الذى لم يبلغه
الدعوة بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
لم يكن اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل
النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتمكن ليس بمعذور والا فمعذور وليس فى
تقدير الزمان المؤدى الى المقصود دليل عقلى ولا شرعى فلا ينبغى تقديره
بشئ بل يجب تفويضه الى الله تعالى وهو العالم به فيعاتب من لم يبلغه
ولم يؤمن ويعفو عمن لم يبلغه ويؤمن وعليه يحمل ما روى عن اقوال
ابى حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من ايات الافاق
والانفس هذا فى الاعتقاديات واما فى العمليات فمعذور الى قيام
الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما
قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون فرضية الاستدلال بل مع ذلك صح
القول قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التأمل حتى
لو بلغ انسان على شاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار
عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان فان قيل
الناشئ على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه
بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام
لان الضمان يبتنى على العصمة حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا
فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب يضمن
قوله واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان الاستحقاق اى
استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعنى يعذب فى النار
ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقائل ان يقول
ما يقال فى هذا عندنا اكافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود
فقد خالفت ما قلت وان قلت مسلم فلا عقاب على الاسلام
والفرض خلافه فجاء ثبوت المنزلة بين المنزلتين كما هو قول المعتزلة
وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان
والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب
كبيرة وفيه نظر لان الفرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على
ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم يبلغه

من المواضع الغامضة

الدعوة الكفر فى تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق بين
القولين فليتأمل وهذا الاشكال ظهر لى فى هذا الموضع قوله
اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل
الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعى
واحمد ويكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل حبس ثلثة ايام للمهلة
لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب قبل والا قتل وفى النوادر
عن ابى حنيفة وابى يوسف يستحب ان يمهل ثلثة ايام طلب ذلك
او لم يطلب وفى اصح قول الشافعى ان تاب فى الحال والا قتل وهو
اختيار ابن المنذر وقال الثورى يستتاب ما رجى عوده وفى المبسوط
وان ارتد ثانيا وثالثا فكذا يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال
محمد ومالك واحمد لا يستتاب من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا
فى الزنديق روايتان رواية لا تقبل توبته كقول مالك وفى رواية تقبل
كقول الشافعى وهذا فى حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى
فتقبل بلا خلاف وعن ابى يوسف اذا تكرر منه الارتداد تقبل من غير
عرض الاسلام لاستخفافه بالدين وقوله عند الاشعرية الخ اى الحكم
عندهم ان من نشأ على شاهق جبل ان عقل عن الاعتقاد بعد ما
بلغ حتى هلك على غفلته او لم يعقل بل نظر واعتقد الشرك واستمر
عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان فى غفلته وكفره معذورا لعدم
ما هو المعتبر عندهم فى ذلك وهو السمع قوله ومن قتل ولم تبلغه الدعوة
ولذا قال الشافعى فى قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل
على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو
اعتبروا كفره لم يقولوا بالضمان فى قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم
لم يعتبروا العقل اصلا قوله ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم وبه
قال الشافعى وزفر وكذا لا يصح ارتداده عنهم وهذا فى حق احكام الدنيا
حتى يرث اباه الكافر بعد اسلامه ولا تبين منه امرأته المشركة
فاما من حيث سعادة الآخرة فالايمان صحيح كذا فى المصفى قوله وعندنا
يصح ايمان الصبى العاقل وان لم يكن مكلفا على الصحيح لسقوط الخطاب
عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لا تتوقف
على وجوب الاداء بل على شروعيته فى نفسه فقط كصوم المسافر

مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا
لم يجب عليه التشهد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية و
المالية وان وجد محلها وهو الذمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم
تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتداء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل
الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل
الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم يبلغه الدعوة والصبي
العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا
وعند المعتزلة ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما
والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يقع
منه وعند الاشاعرة لا يقع منه كما لا يقع تكليفه به قوله العقل معتبر في
اثبات الاهلية ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان
اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر في اثبات صفات الالوهية
واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية وغيرها فهو متفق
بين الجميع فلا يكون ثمة مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب
بانهم ارادوا به انه ليس بموجب بنفسه حكما من احكام الشرع كما قال
المعتزلة بل شرط للايجاب امرا آخر وهو انضمام الخطاب
اليه وادراك زمان التأمل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية
حتى قالوا ان الناشي على الشاهق لو وصف الكفر واعتقده
ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك
مدة التأمل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولا
ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم قوله ويولد على الفطرة
اي وبقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه
او يمجسانه رواه البخاري من حديث ابي هريرة رض قوله والجواب
عليهم الخ يعني الجواب عن الآية ان المراد منها تعذيب ما لا يوقف
عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه
السمع لا يكون معذورا على ترك الشرايع كالصلوة والزكوة لان
العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب
الاستيصال اي لا نعذبهم تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور
الحجة العقلية والشرعية فلا ينافي التعذيب الموقف بغير ظهور احدى

الحجتين

في اطفال المشركين

الحجتين وهو العقل فتأمل والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا
في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخاري اشهرها
ان المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم
فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف
يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فايمانه
صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا الحديث على اسلام
الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة فيه فقد استمر على
الصحابة ومن بعدهم رض على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة و
قد ساق شيخ الاسلام ابن حجر في شرح البخاري في اطفال المشركين
عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه قوله والاهلية نوعان
الخ لما ثبت انه لا بد في المخاطب من اهلية الخطاب وانها لا تثبت الا
بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحيته لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحيته لصدور الفعل
منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة
عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها وهذا لا يخفى انه تقسيم
لمطلق الاهلية لا الاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب
فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره قوله وهي بناء على
قيام الذمة اي الذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى
لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا ومنه يقال اهل الذمة
للمعاهدين من الكفار وفي الشرع تختلف فيها فمنهم من قال انها
وصف وعرفوها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه
واعترض بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو
غير الذمة والوجوب واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه
الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على
الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك
الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له
وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت
في ذمته كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الواجب

متعلقًا به جعلوه بمنزلة ظرف مستقرة فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق
ومنهم من جعلها ذاتًا وهو اختيار فخر الاسلام والمص وعرفها
بانها نفس ورقبة لها ذمة وعهد وهذا عند المحققين من تسمية
المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمته كذا اى وجب على نفسه باعتبار
كونه محلًا لذلك العهد الماضي والمراد بالعهد ما جرى بين الرب جل
وعلا وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه واذ
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية ولك ان تقول
ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح
اذ الحقوق انما تجب عليها لكن لا حاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع
الاختلاف فيها اذ يكفي في احكام الحقوق من صحة المطالبة
والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال لي دين عليه او حق
عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له ولا حاجة
اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف
للنفس باعتبار العهد الماضي سموا النفس الصالحة لقبولها
باسم العهد وهو الذمة يعني انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك
الصلاحية باعتبار ذلك العهد فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك
الوصف ثابت للنفس وانه مسمى بالذمة وانه محل الوجوب وقد ثبت
تسمية محل الوجوب بهذا الاسم في الصدر الاول من الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم وائمة الدين رحمهم الله تعالى فاحتاج المتأخرون الى
تحقيقه وتوضيحه وليس في ذلك تكلف بل هو تحقيق وتقرير
لمنشأ هذا الاسم بعدما ثبت حقيقته بالاجماع ولا يكفي في
احكام الحقوق ما ذكره اذ لا بد من بيان محل الوجوب لابتناء احكام
كثيرة عليه كما عرف في الفروع فتنبه لذلك **قوله** والآدمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب اى من وقته حتى يصلح لوجوب الحقوق
له كالارث والوصية والنسب لا الوجوب بها عليه حتى لو اشترى
الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمته مطلقة
لصيرورته نفسًا من كل وجه فيصير اهلًا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء
حتى يثبت له الملك فيما اشترى له الولي ويجب عليه ثمن مثله
قوله وحقوق الله تعالى يجب على الصبي كوجوبها على البالغ وما

سقط عنه انما يسقط بعذر الصبا دفعًا للحرج لان مبنى الوجوب على صحة
الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود في حقه فيثبت
الوجوب لانه جبري فلا يعتبر له العقل والتمييز وذهب المحققون الى
انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع
عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا لعدم
تصور الابتلاء وفي الآخرة لعدم تأتي الجزاء على الصبي غير مخاطب بالاجماع
ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل ظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا وللقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم
الذي خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لا نفس
الوجوب على ما عرفت والا لا وجب القضاء لانه يكفي له اشتغال
الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب متأخر ايضًا
في حقه الى ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب
فان قلت الفريق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء
لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم النائم قلت مسلم ولكن يرد عليهم
المجنون فانه ليس في حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجواب
الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع مقبول بطريق التوزيع
فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون ورفع
وجوب الاداء بالنسبة الى النائم اذ الفرق في النظم لا يوجب القران
في الحكم فتفطن لذلك **قوله** والعقوبات يعني لا يجب على
الصبي العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها في حقه
ولا يجب ايضًا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد ويجب
عند ابي حنيفة وابي يوسف اجراء بالاهلية القاصرة **قوله**
اى الردة لا تجعل عفوًا بعذر من الاعذار حتى كانت ردة الصبي
معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا
حتى لو ارتد والعياذ بالله وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبي
بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب في الآخرة
عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله بل البلوغ وبعده كالمرتدة
وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها في حق احكام الدنيا
وهو القياس ويحكم بها في حق احكام الآخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد

فاعتبارها في حق احكام الآخرة محل اجماع لانه حصول الثواب والخلاص
عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال بهذه
الجملة يؤيد قول المعتزلة لان الصبي العاقل غير معذور في الجهل
بالله وترك الايمان لانها مثبتة على القول بالصحة لا بالوجوب
فتأمل قوله كالصلوة ونحوها اى من العبادات البدنية والمركبة ∴
فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر في تقسيم المامور به فانه ذكر
هناك ان الصلوة حسنة لعينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره
قلت المراد من الحسن لعينه ههنا ما لا يحتمل السقوط والصلوة تحتمله
فكانت بين الحسن والقبح بهذا الاعتبار قوله ان كان نفعا محضا اى
خالصا عن شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد ∴
والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذلك البيع والطلاق والعتاق
بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ
بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواقع الغبن والخسران لكن
لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق اليه فان قلت لو شهد الصبي لم تقبل
فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته صحيحة في
نفسه ومع هذا لا يكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية
على غيره والصبي ليس من اهلها قوله يبطل اصلا اذن الولي او لم
يأذن لان الولي لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذي هو
سبب الولاية فلا يملك اجازتها وانما يملك القاضي عليه
الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير بينة بخلاف غيره من الاوليا
فانقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان
العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الا من جهة
التوى بان يجحد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار
ملحقا بالمنافع الخالصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك
التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي قوله كالاجارة
والنكاح واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل
الربح والخسران قوله فثبت فيه شبهة النيابة في تصرفه
فيكون بمنزلة بيع الولي وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن
فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش فاعتبرت شبهة

النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي وسقطت في غيره وهو
التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة وبما يتغابن الناس في مثله
نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف الملاك فكانه مالك حقيقة
قوله واصل العقل ثابت لا تعتبر عبارته فيه الحاق ذلك التصرف
حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحا قوله كالاسلام والردة والبيع وان
كان من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع يفيده ملك
العوضين اذا باشره الولي لاجله قوله يعتبر عبارته فيه دون عبارة وليه
ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل
وليا شرعا لا يكون موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز و
كونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما قلنا
سلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت
الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها
ولا تضاد بين ما يحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله
بمباشرة نفسه مرة اخرى قوله والامور المعترضة على الاهلية
نوعان لما فرغ من بيان الاهلية بنوعيها شرع في بيان امور
يعترض عليها كالموت او احدهما كالجنون والنوم او الموجبة تغيرا
في بعض احكامها مع بقاء اصل الاهلية كالسفر من العوارض نوعان
سماوي وهو ما ثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه
ومكتسب وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوي على
المكتسب لكونه اكثر تغييرا او اشد تاثيرا ومجموع النوعين ثمانية
عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على
ساير انواع السماوي وذكر الموت آخرا لان الصغر اول احوال
الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال يوجد بين
الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والآخر آخرا و
المتوسط متوسطا وقدم الجهل على ساير انواع المكتسب لكونه اصلا
في الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
شيئا وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون من نفس
المكلف وما يكون من غيره والاول اثبت في المانعية من
الثاني لان المانع اذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما

فصل
الامور المعترضة على الاهلية

مطلب

ذكر م

ازا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه اولان الموت في السماوى لما
اخرنا قلنا ذكر الاكراه عامله في المكتسب آخر المناسبة بينهما لان
كلا منهما سلب الرضا وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل
الخلقة لان الانسان قد يخرج عن الصغر كآدم وحوا عليهما السلام ولانه
غير داخل في ماهية الانسان لان حقيقته حيوان ناطق فكان النطق
من العوارض لا من الذاتيات ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر
اصلى لكونه زايدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا قلنا ان معنى
كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما ان اريد
بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل
التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار
العبد لا سبيل من تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة
اختيار الجهل وكسبه فكان كسبيا فان قلت فعلى هذا وجب
ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر في الاصل
وانه متمكن من دفعه بالاسلام قلت بعد ما ثبت لا يتمكن العبد من
ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده قبل الحمل والارضاع
من العوارض واجب بانهما من قبيل المرض فكان ذكر المرض يشملها
واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد
واجيب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة
يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر **قوله** فهو في اول احواله كالمجنون
فيسقط عنه كما يسقط عن المجنون من التكاليف بل اولى لان
مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن
له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق
كزمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط
بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شيء
من اثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء دون اهلية
الوجوب وهى الاهلية القاصرة ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة
نقصان العقل فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ
بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحدود والكفارات
ونحوها فان العبادات البدنية تسقطها الاعذار والحدود تسقط

بالشبهات

بلغ

بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبى لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط
عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم والصلوة
بلا لزوم مضى فيه ولا وجوب قضاء الواقد لان لزوم القضاء يحتمل
السقوط عن البالغ **قوله** واذا اسلمت امراة المجنون بان كانت كتابية
تحت مجنون كتابى وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم
احدهما صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق للحال وكان
القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر
حدا معلوما بخلاف الجنون فنى التاخير ضرر بالزوجة فصار فيه من الفساد
ما لا يخفى لقدرة المجنون على الوطى فان قلت الخطاب ساقط عن
المجنون فلم يعرض الاسلام قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب
بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء
اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ورفع الضرر عن الزوجة لا يقال
اذا كان التفريق ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا
نقول التشبيه لا يقتضى العموم **قوله** والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة
وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا
ابى ابواه من الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها
قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في التاخير فائدة
لعدم نهاية المجنون يلزم الاضرار الكلى بالمراة وهى كونها تحت كافر
وذا لا يجوز بخلاف الصبيان لان له حدا **قوله** وحرمة الميراث يعنى من
اقاربه الكفار **قوله** لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو
نوع واحد ولهذا لا يشترط نية التعيين في الايمان لانه يؤدى به عن الوصل
بل على اى وجه ياتى به يقع عن الفرض **قوله** ووضع عنه الزام الاداء لانه
يحتمل السقوط بعذر الاكراه لا يقال كيف وضع عنه الزام الاداء
والتكليف مع انه اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الاداء قد يقع فرضا
وان لم يكن واجبا كصوم المسافر على ما مر **قوله** وهذا استحسان
حاصله ان هذا الاستحسان في الجنون العارض بلا خلاف من اصحابنا
فاما الاصلى فهو مثل الصبا عند ابى حنيفة وعند محمد وهو ظاهر الرواية
كالعارض من غير فرق ويظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق
قبل مضى شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء

اختلاف ثمرة

جنون

ما مضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد خلافا لابي يوسف
وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرناها
وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة
لانها وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة
من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضاء جميع الشهر في ظاهر الرواية و
الصحيح ان افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير
وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك
الاوقات وما لا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقة
فيه ملزما بخلاف ما لو حصلت منه الافاقة في وقت النية حيث يلزمه
القضاء اتفاقا ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق
الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف
في سقوط القضاء وهذا استحسان **قوله** ثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد وقت العصر
لا يجب القضاء عندهما لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة •
ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر ستا ولو استمر
ان دخل وقت العصر لا يقضي اتفاقا وللقائل ان يقول كلا الفريقين
مطالب بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى
سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعل الكثرة ثمه
ان يزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا
واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمه بدخول وقت السادسة بخلافه
هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط •
هناك ودفع الحرج وهما تمسكا بالاثر عن علي وابن عمر فيهما باتيان على
اصلهما لو لا وجوده واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي
يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه
وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسي ان اعتبار
الساعات رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوي
الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكرا قول ابي يوسف فان قيل

بل اعتبر ثم

بل اعتبر ثم التكرار في اسقاط لزوم الصوم فاعتبر نحوه في الصلوة قلنا
قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان فصل اداؤها ببعضها
بمضي الشهر يدخل وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود
جزء من شوال ويكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه تتاكد الكثرة •
فلا يحتاج الى تكرر حقيقة الواجب نحو على وزان ما قاله ابو حنيفة وابو
يوسف في الصلوة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا يزيد على
الاصل ما لم يخص وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل
تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين في غسل
اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض فضلا
عن ان تزيد عليه ظاهرا ونقصا بخلاف ما نحن فيه فان الزايد فيه شرط كالاصل
فلم يجز ان يكون زايدا عليه **قوله** وفي الزكوة الخ اي حد الامتداد في حق الزكوة
ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي يوسف وهو الاصح لان
الزكوة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام
عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا على المكلف
لتوجه الى السقوط والنصف عنده ملحق بالاقل واعلم انه شرع مع الجنون
ما كان حسنا لا يحتمل السقوط وطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون
تبعا باحد ابويه وان لم يصح منه اداؤه بنفسه وكذا يثبت في حقه ما
كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر والارتداد تبعا لابويه فاذا بلغ مجنونا
وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام
كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا
ولحقا بدار الحرب لم يحكم بردته تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل
ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم
جعله تبعا **قوله** وكان الجنون يشبه اول احوال الصبي لعدم العقل
يشبه العته باخر احوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي
في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق
به المعتوه **قوله** وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام الخ قال بعض المحققين
حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي المجنون
بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي

حتى يحكم بكفره وارتداده م

العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما
والزامهما لان ذلك لحق العقد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب
الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير الذي
لا يعقل خاصة ولا فرق بين المعتوه والصبي العاقل لصحة اسلامهما
قوله فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا لا يطالب
بالشراء بنقد الثمن قوله وكونه صبيا او معتوها الخ هذا جواب سوال
بان يقال الصبا والعته يتنافيان التكليف بالالزامات اجاب بان
كون المستهلك صبيا او مجنونا لا ينافي عصمة المحل لان الاموال معصومة
بعصمة لا ينافيها عذر المتلف قوله والنسيان وهو بديهي الخ فلا يعرف
بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لما حقيقته مجهولة نعم قد يعرف
البديهي بحسب اللفظ وجواز ان يكون بديهيا ومجهولا فان البديهي
وان لم يتوقف حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شيء آخر
من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداهة
لا تستلزم الحصول وانما كان النسيان بديهيا لان كل احد يحس به
وكل ما هذا شانه يكون بديهي التصور حصول حقيقته في النفس
وحصولها في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور
الصفات النفسانية الوجدانية اقوى تصورا من الامور الخارجية عن
النفس قوله وهو فترة طبيعية تحدث الانسان بلا اختيار
فيه فيمنع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل ويحبس العقل عن الاستعمال
عن قيامه فيعجز العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنة
لا يسكن في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحيوان بسبب
منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ يحبس النفساني عن الجريان
في الاعضاء قوله وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده فرضا في
تلك الحالة لصدوره عن غير قصد واما القعدة الاخيرة اذا اديت
مع النوم فلا نص فيها عن محمد ولكن قيل يعتد بها مع النوم فرضا لانها
ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما
عداها من الفروض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه
فسدت صلوته واذا تكلم النائم في صلوته حالة نومه لم يتعلق به حكم
الصحة ولا فساد لعدم الاختيار المخذول من ان يكون كلاما وهذا مختار

نسيان ۵

نوم ۵

فخر الاسلام

فخر الاسلام والمص وفي الغنية وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته
تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم النائم في الصلوة تفسد
صلوته من غير ذكر خلاف وفي النوادر وهو المختار لاطلاق النص
واما قهقهة النائم في صلاته فلا رواية فيها عن محمد وذكر في المغني
ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء
والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة
واما الصلوة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروى شداد
بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلوة كان له ان يتوضأ
ويبني على صلوته بعد الانتباه في عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلوة
ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم
ومختار المص وفخر الاسلام انها لا تبطل الوضوء ولا الصلوة لان النوم
يبطل حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى قوله به يصير المرء عرضة الخ ولو قال
يصير به الشخص عرضة لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال في الصحاح
المرء الرجل يقال هذا امرء صالح ورأيت امرأ صالحا ومررت بامرء
صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق في عرف الفقهاء عبارة عن
صورة الادمي محلا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله
واما الرق فهو عجز حكمي تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمي
يوجد ولا رق فيه كالاجير في حق المستاجر والمقتدي في حق الامام
والصبي العاقل في ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما في حق
التصرف وليس بمرقوق انتهى وفيه نظر فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزاء
حد الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز
الحكمي مسلم لكن لا يحل وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم قوله
وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لينوا
الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزوا
بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا فقالوا التجزي اي الرق وصف
قائم بالمرقوق لا يقبل التجزي في الاصح لما ذكره محمد في اخر الحادي الجامع
الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا
ونصفه حرا في الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه فيكونان كحر في الشهادة

مطلب افعال النائم في الصلوة

لفظ مرأ

رق ۵

لفظ التجزي ۵

كما اقيمت المراتان مقام الرجل وان غلبت عليه ما اقربه بالمملوكية
النصف لمن اقر له بها وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل بهذه المسئلة
على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لا تقبل
شهادته وما ذكره من الضم لا يمكن هنا لان التكلم من النصف
الشايع لا يتصور بخلاف الذات غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق
في الشهادة لا انه يكون رقيقا ولقايل ان يقول سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه انتهاء لان وصف الملك
يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض
ويجعل العبد في البعض الآخر شايعا فلا يثبت الشهادة والولاية ونحو
ذلك لانها لا يقبل التجزي لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم بروية
البعض لا يقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان
يكون الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قايل بذلك
بل المحل متصف بهما شايعا كما اذا ملك زيد نصف عبد شايعا
فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين فتفطن
لذلك قوله كالعتق الذي هو ضده لا خلاف في ان العتق لا يتجزى
لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية
ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة
لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضده اشارة
الى عدم تجزي الرق لعدم خلو المحل عنهما فيلزم من عدم تجزي العتق
عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق
وعلى قابلية الملك للتجزي ثبوتا وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من
اثنين وبين النصف وتبعية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزي
السبب عدم تجزي المسبب فان قلت ينبغي ان يكون الملك
غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب يثبت بحسب
ثبوت السبب على ما قلتم قلت مرادنا بالسبب هناك العلة
لان الرق مقترن بالكفر ولكن ذلك الرق والملك لان الرق سبب
محض لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هي الشراء
والاستيلاد والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا بتجزي الملك
لتجزي سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض فكذلك

في تجزي العتق

اخواته قوله وكذلك الاعتاق عندهما لا يتجزى الخ اعلم ان اصحابنا
اختلفوا فيما بالعتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق واثبات العتق
فقال ابو يوسف ومحمد بالثاني والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق
لعدم تجزي لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعة يقال اعتقته فعتق
مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي
بمعنى مفعوله واثر الشيء لازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من
المحل دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق ونجزيهما قوله
وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك الخ يعني ان الاعتاق ازالة الملك
لانه تصرف قولي من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية والملك
وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصدا
وازالة الملك ضمنا واثباته بان الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان
فلا يتجزى بالاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في محل المحل اثباته في الكل
حاصل قوله ان الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة
لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك
وهو متجزى فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا لان ثبوت المعلول
بقدر ثبوت العلة قوله وهذا الجواب ضعيف الخ حاصله ان التنافي
يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه مال كما قرره المص رح اما
اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه ادميا فلا ينافي
لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكانه
يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة
يلزم التنافي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمي وهو وما
في يده من المال ملك لمولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخصين
في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض
مشايخنا بانه جاز ان يكون مالكا باعتبار الادمية مملوكا باعتبار
المالية لما يلزم من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذ لا فرق بينه
من حيث هو مال وبين غيره من ساير الاموال فيجوز له بيع نفسه
من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال للتنافي لوازم
الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصصت مالكيته بما سوى

نقـ من الاموال فاذا لايملك العبد شيئا من الاموال وان ملكه
لعوات اهليته منه فوا تا قد ينزل منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد
فافهم قوله حتى لايملكه لعبده الخ ولم يأذن وسواء كانت الامة
المعتدة للوطئ ملكا للسيد باذنه واذن له فيه او كانت ملكا للمكاتب
فلا يملك من فيه شيئ رق وطئ امة الا بعقد لان الشراء من احكام الملك
كالاعتاق فلا يملكه الا من يملكه وملك المكاتب ناقص ولذا
لا ينفسخ النكاح بملك زوجته قوله كالذمة الخ ان قلت سلمنا ان الذمة
من كرامات البشر وكمالات حاله ولكن لما كان المص الرق ينافي كمال
الحال مثله الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة
بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولذا قلنا ان ذمته لا تحتمل الدين
بنفسها لضعفها حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقبة
والكسب فيستوفى من الرقبة والكسب الى ان يصرف الكسب
الى الدين اولا فان لم يف به اولم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة
اليه بان يباع في الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشافعي ولا يباع
مابقي من الكسب بالاجماع وان لم يكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وللرق اثر في التنصيف كما دل عليه اشارة
قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روي
عن ابن عمر رضه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا على النساء
ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا
يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة ينقص منها عشرة
دراهم يعني اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر او زادت
عليها ينقص منها شيئ له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم
نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا
لابي يوسف والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت
قوله لان كمال خطر الانسان بكمال مالكيته الخ لك ان تقول
ظاهر هذا التعليل يقتضي ان ينتقص قيمته عن دية الحر لانتفاء
احد المالكين وكذا ما قدمناه من ان للرقبة اثرا في التنصيف الدليل
و الجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية
النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها

وانا

وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا للنقصان في مالكية
العبد ولم تنتقص فيه مالكية العبد بالكلية حتى يناسب تنصيف دينه
بل انما تمكن فيه نقصان لانها يستبين ملك الرقبة وهو منتف
للعبد وملك اليد اعني تنصيف رق وهو ثابت له فلزم بواسطة
نقصان ملك اليد نقصان شيئ من قيمته فقدرناها بعشرة لانه قد
اعتبره الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمتاعا قوله عند ابي حنيفة
وابي يوسف معه في رواية عنه قوله وعند محمد والشافعي وابي يوسف
في رواية اخرى قوله الى صح اقرار الماذون بالسرقة التقييد بالماذون
هنا ليس بظاهر بل يفسد لانه لا فرق بين اقرار الماذون والمحجور
بالسرقة المستهلكة بفعله ويجب عليه بغير قطع بغير ضمان عندنا
سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب
المال للحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشراح
انما قيد بالماذون لقول المص بعده في المحجور اختلاف فظن ان صحة
اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة بالاتفاق اذا كان ماذونا
وليس كذلك اذ لا فرق بين المأذون وغيره عند الثلثة واما اقراره
بسرقة العين القائمة في يده فصحيح في حق المال اذا كان ماذونا بالاجماع
حتى ترد على مالكها وكذا في حق القطع ايضا خلافا للامام فلو ذكر الشارح
قوله اذا كان عندنا قوله والقائمة لكان اولى كما ذكرنا قوله يعني اذا اقر العبد
المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع ولا ضمان قوله تكرار
لا فائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنع الشارح
على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة
القائمة اختلاف بين علمائنا الثلثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا
فيقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لا يصح ولا يرد المال قوله والمرض
وهو حالة الخ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان
يجب عنها بالذات آفة في الفعل قوله كان المرض من اسباب
العجز جواب لما مر قوله كالنكاح بمهر المثل والنفقة واجرة الطبيب
قوله مستندا الى اوله اي حال المرض فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا
الى اول المرض يعني يصير من اوله موصوفا بالاماتة قوله كالهبة والمحاباة
الى البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوي الفا بخمسمائة مثلا

مثلا او يشتري بالف ما يساوي خمسمائة لان ركن التصرف
صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك
في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم الفسخ والنقض اذا زال
الشك بالبرء يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر في حقه واذا
زال بالموت ينتقض ان احتيج الى نقضه لتحقق علة الحجر في حقه
وهو المرض المتصف للموت **قوله** هذا المعتق حكمه حكم المدبر
بعد الموت فيكون مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض
مميت ولا يظهر انه مرض مميت الا باتصاله بالموت يحصل بضعف
القوى وترادف الالام عندا في سائر الاحكام وحكم الحجر المديون بالموت
فيسعى للغريم في كل قيمته وللوارث في ثلثيها اذا لم يكن للميت مال
سواه **قوله** اشارة الى جواب نقض الى نقض اجمالي وهو ان يقال
ما ذكرتم من الدليل على عدم نفاذ عتق المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا
تخلف الحكم عنه في اعتاق الرهن لكنه تخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا
يكون صحيحا **قوله** والجواب ان يقال الخ فان قلت فكيف صح الايصاء
مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة
لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر
اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولان الانسان
لما كان مغرورا باملة مقصرا في عمله اتى الشارع ثلث ماله تحت تصرفه
ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول اثار منيته فضلا منه ورحمة
ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانافيهما صورة وحكما
وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء **قوله** لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق
القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشرط فوات
المشروط وهو صحة الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه
وفي القضاص حرج وهو مدفوع بالنص فيسقط بوجودهما نفس
وجوده **قوله** وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا جواب دخل مقدر تقديره
ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت للصلوة شرطت لصحة الصوم ايضا
فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلوة فقال جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة الصلوة ولصحة الصوم نصا بخلاف القياس فانه يقتضي

مطلب يجوز الصوم مع الجنابة ه

ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم
صحته معهما بقوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها وقد اجمعت
الامة على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هي غير معقول المعنى ولذا قال
امام الحرمين كون الصوم لا يصح من الحائض لا يدرك معناه لان الطهارة
ليس مشروطا فيه فلم يتعد الى القياس اي لم يتعد حكم الاسقاط بهما من
صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقي على القياس في حق وجوب القضاء
مؤيدا بقول عائشة رض في الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت
لها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة كان يصيبنا
ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة مع انه لا حرج
بقضائه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط
اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف
الصلوة لان قضاء الصلوة عشرة ايام من كل شهر مع الوقتيات
في غاية الحرج بالنسبة الى قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن
اداء واجب على ما هو محسوس بالضرورة فان قلت وجوب القضاء
يبتنى على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان
ينبغي ان لا يجب القضاء قلت يكفي في وجوب القضاء اشتغال
الذمة بالواجب كما في النائم والمسافر على ان القضاء بالنسبة الى الذي
يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** فان قيل
ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء الى آخره لو اورد الشارح
هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذي بعده وجوابه عن قول المص
مع انه لا حرج في قضائه لكان اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف
يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر **قوله** انه ينافي احكام الدنيا لما فيه
تكليف بيان قسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكليف
لان التكليف يعتمد ... فلا يجب اداؤها ولا يجب اداء الزكوة
في التركة عندنا وعند الشافعي يجب الزكوة في تركة الميت وان
لم يوص بها اذ الخلاف بيننا وبينه مبني على اصل مختلف فيه وهو ان
المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو الفعل وعنده هو المال
وثمرة الخلاف تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ
منه مقدار الزكوة عنده كالدائن اذا ظفر من مال المديون بمال

مطلب احد العوارض السماوية ه

من جنس حقه حيث كان له ان ياخذ منه مقدار حقه اتفاقًا ويسقط به
الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه **قوله** وهذا على نوعين
بل على ثلثة انواع لانه لايخ من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن
الشارح لم يذكر بيان ما كان بطريق الصلة فايدة القسم الثاني
على نوعين **قوله** كالمرهون والمستاجر والمبيع الذي لم يقبض **قوله**
ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين المناسب لتلك يعني المقصود
من حقوق العباد سلامة العين لمالكها ولهذا لو ظفر بما يجوز له اخذها
بنفسه من غير اذن من هي في يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها
انما هو الفعل لتحقق الابتلاء **قوله** اي ببقاء ذلك العين العين
مؤنثة وتذكير الضمير في المتن على تاويل المذكور او على تاويل المعين
او الحق **قوله** واذا كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا
متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القائمة تقديرا حتى ينضم
اليه اي الى مجرد الذمة مال متخلف عن الميت او ما يؤكد به الذمم
وهو ذمة الكفيل ثم تصير ذمة المقدرة كالمحققة فيبقى الدين ببقائها
قوله اي الى الذمة على تاويل المذكور ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى
المجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التاويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة
على تاويل المذكور كما فعله الشارح بقرينة الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا
يخفى انه اذا كان في الكلام ما يصلح مرجعًا من غير تاويل فهو اولى مما فيه
تاويل فافهم **قوله** نقض على التعليل المذكور يعني اي نقض اجمالي وطريقه
ان يقال ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان
صحيحا لما تخلف الحكم عنه في ذلك الصورة لكنه مختلف عنه فيها
فلا يكون صحيحا وهو قياس استثنائي في الشرطية المتصلة والنتيجة
نقيض المقدم لاستثناء التالي وحاصل هذا النقيض ان يقال
ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه
لو كان صحيحا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر بالدين
ولكنه يتخلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحا **قوله**
لان ذمته في حقه كاملة فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما
احتاج الى ضم مالية رقبته اليها ليتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل
ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين من ماليته التي هي حق المولى

نظر اليه لا العدم كمال الذمة **قوله** قال بعض الشارحين هنا قسم آخر
اي هذا القسم ذكره المصنف في بعض نسخ المتن وكانه لم يذكر في نسخة
الشارح التي شرح عليه حيث لم يتعرض لشرحه ولفظه وما شرع صلة
الا ان توصي فيصح من الثلث يعني ما شرع صلة كنفقة المحارم و
صدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت اولى
الا ان يوصي بذلك فيصح من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف
في ثلث ماله نظرا له فان قلت كيف يصح الوصية بنفقة المحارم و
الوصية للوارث لا تجوز قلت المراد الايصاء لمحرم غير وارث كالخال
الفقير مثلا مع وجود الابن **قوله** وللقائل ان يقول في الجواب ان هذا القسم
وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن
الفائدة على ان الحيثية التي ذكرها هنا ليست هي الفائدة التي ذكرها
هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهم **قوله** وان كان حقا له هذا هو النوع
الثالث من القسم الثاني اي ان كان الامر المشروع حقا للانسان
وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما يقتضي به الحاجة الحاصلة
من اجله التي لا يقتضي الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت
عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى لاجله ما يقتضي به حاجته قدم جهازه
وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان
حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان اللباس حال حيوته مقدم
على قضاء دينه وللقائل ان يقول حال حيوته ذمته باقية صحيحة
والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به
فلا يحتمل الدين ولذا مال الشافعي رحمه الله الى تقدم الدين نظرا الى هذه
الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا به
كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب
الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على ما مر **قوله** ثم ديونه يعني افضل
شيء بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه بان قضاء الدين
اهم من الوصية لانه واجب وهي صلة وبه يحال بين العبد وربه بانها
كما نطقت به النصوص فكان الانظر في حقه تقديم قضاء ديونه على
تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت

مطلب في الوصية للوارث

وصاياه من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد
وصية يوصي بها او دين فانه تعالى ابقى له من ماله ما يتدارك به ما فرط
وهو امره في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة
قوله نظرا الى ما يتعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق المذكورة على
الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ه
قوله وهو نكاح او ولاء فكان اولى او يتصل به نسبا وسببا كزوج
وهو ابن عم قوله اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة لكان الانسب
اي لاجل ان الميت يبقى له من تركته ان ينال ما يقضي به حاجته
قوله تبقى الكتابة بعد موت المكاتب واما بقاء المملوكية الى
وقت الاداء فثابت بطريق التبع لبقاء مالكيته بذا لا بطريق
ممتنع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء
المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم من الضرورة الداعية
اليه ولقائل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند
الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق
الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر
اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تتحول بدل الكتابة من الذمة
الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يؤذن به الحرية الا انه لا يجوز
الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بعتقه في آخر
جزء من اجزاء حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق
الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد
الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة
الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في
المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك
في المغصوب لا يثبت شرطا للملك البدل ثبت عند اداء البدل
مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل
هالكا قوله تغسل المرأة زوجها اذا مات وهي في العدة وان
كانت محرمة او صائمة الآن تكون معتدة في نكاح فاسد بان
تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهي
في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلته والآن نكاح

اختارت

اختارت اقامت كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدرى الاولى منهما وكان
فان قال لنسائه احديكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله
واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب ردتها او تمكينها ابنه
او طلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته
فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذه وكذا لو كانا مجوسيين
فاسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته
خلافا لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا فيمن وطئ
اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة
الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة
وشرحها في هذه ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله خلافا لزفر
وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت
عدتها بالشرعية ولا تغسل الا انه مولاها خلافا لزفر لانها صارت
اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء الا انها من حقوق الوصلة
الشرعية بخلاف عدة الزوجة قوله بخلاف ما اذا ماتت المرأة الى آخره
فان قيل الموت ابقى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة
والموت مناف لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف لها فاذا
لم يبق المملوكية لا يبقى المالكية بالطريق الاولى قلنا الملك في المملوك
انما شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية ما
بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها
لانها لم تشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلم تبق لانقلاب
الموضوع فصارت حقا له قوله وقد وقعت الجناية على اولياء الميت
من وجه جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج الميت
وحقا له والمتلف نفسه والانتفاع بحيوته اكثر من انتفاع غيره فاجاب
بان الجناية قد وقعت على اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه
وليس كذلك فان احدهم لو استوفاه او عفى عن الجاني صح ذلك
منه وسقط به القصاص ولا يضمن لبقية الورثة شيئا قوله ولا عبرة
بتوهم العفو بعد البلوغ جواب سؤال بان يقال قد قلتم انه لا يجوز
الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل للعفو واحتمال وجوده
راجحا على عدمه لكونه مندوبا اليه فلا يؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير

اذا كان ثمه صغير في الورثة لاحتمال العفو المندوب منه فاجاب
بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق
الثابت للوارث الكبير نفيا بالاحتمال قوله وقالا القصاص
موروث لما قلناه من ان السبب ينعقد في حق المجروح اولا
انعقادا يقوم مقام حقيقته وسببه ولهذا صح عفوه وما هذا
سبيله انما يكون انتقاله الى من يخلفه بطريق الوراثة قوله
وهو معنى يضاد العلم الخ الجهل على نوعين بسيط وحد بانه عدم
العلم عما من شانه ان يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم
وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودي فيكون
التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب
لانه فطري يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في عدم ازالته ومركب
وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته
وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم بان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل
بالتعلم قوله اولا انه لما كان قادرا الخ جعل الشارح هذا جوابا آخر
عن كونه جعله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جعله
من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة
لانه لما كان قادرا الخ لكان انسب ثم لا يخفى ايضا ان هذا التوجيه
انما يحتاج اليه في الجهل البسيط لكونه جبليا اما المركب فلا يحتاج فيه
الى ما ذكرناه في توجيه كونه كسبيا لكونه كسبيا فتامل تفهم قوله
كجهل من انكر حشر الاجساد الخ فذا غير مناسب لحل المتن بل كان
المناسب ان يقال كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بلا حيوة
وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الخ الصفات وكقول المشبهة
بانها حادثة قابلة للزوال ويذكر حشر الاجساد بعد قوله احكام
الآخرة قوله مثل المعتزلة الخ كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم
السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من
النار والرؤية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين
من الحكماء بنفي حشر الاجساد ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة
واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين عن طريق السنة والجماعة
بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد هنا بالجهل المركب قوله

مطلب الجهل على نوعين ٢٣

حل شريف

حل شريف
في بيان خلل الشارح

وهذا

وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر اي لان صاحب الهوى متاول بالقرآن اي
يصرفه عن ظاهره الدالة عن نقيض معتقد ويحمله على وفق معتقده لان نبذه
وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة بكونه في الغاية الدليل الواضح
من الكتاب والسنة قوله لقوله ولا تأكلوا الخ اعلم ان نص الكتاب ليس
بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن الكل
ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر
عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وايضا القصة
لا تساعد الشركة كما في قوله تعالى ولا الضالين فقولوا آمين قوله الثاني الجهل
في موضع الاجتهاد اي النوع الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا
الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم
اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة
او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفوا احدهما عن
القتل ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص باق اما لعدم
علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص
عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال
فلا يسقط ولاية اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولي
القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد لان من
اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء
حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء
القصاص الجهل في موضع الشبهة كما لو علم بالعفو في مسئلتنا
المذكورة قبل القتل او لم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر
ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عنه بعفو احدهما
باعتبار امر خفي وهو عدم تجزي القصاص وهو موضع الاشتباه
فيصير بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة قوله يصلح عذرا اي اذا
وقع موقع الاجتهاد شيء من الدم الى الفطر وقال ابن خزيمة هذا
الحديث وشبهه اذا وقع موقع الشبهة قوله على ظن انها فطرية
اي من غير استفتاء ولا بلوغ حديث قوله فان عند الاوزاعي الحجامة
تفطر الصائم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ودليل

افطر الحاجم والمحجوم

الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو صائم رواه البخاري وغيره وكان ذلك
في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان في الثامنة فيكون ناسخا له و
صرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعي وذهب بعضهم ليس بمنسوخ
وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام كان صائما محرما
ولم يكن قط قوما معتما ببلده واوله بان المراد تعريض الفطر اما الحاجم
فلانه يامن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤدي الى الفطر وقال
ابن خزيمة وشمس الائمة هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتابان
الناس وفيه نظر لان الغيبة لا يفطر عند الجمهور ومذهب عائشة
والاوزاعي رض انها تفطر وكذا عند علي وعطاء واحمد بن حنبل واسحق
وابو ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابو الوليد وابن حبان رحمه قوله
ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخه او
تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد او بلغه الحديث
ولم يعرف نسخه ولا تاويله لا كفارة عليه في الوجهين عند ابي
حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العامي وان احتملت
الخطأ والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا
ولم يعرف نسخه وقال ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا
على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث ما لم يستفت لان معرفة الاخبار
مفوضة الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز
ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الفقهاء
فاذا لم يسال فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب فتبين
ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس
بمعتبر وان قول الاوزاعي في ذلك ليس بشبهة كقوله قال
بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا في
سقوط الكفارة قوله فينبغي ان يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعي
اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتي
فقيها فيفتيه بالافطار كما لا يخفى من علو شان الاوزاعي رح وان
كان قوله في ذلك مخالفا للقياس لان في حديث الحجامة من امكان

قياس

قياس المنتفع به في افساد الصوم على الداخل المنتفع به بخلاف
حديث الغيبة فانه حال عما يتوهم اجزاء القياس فيه ويمكن حمل كلام
المص رح ليتنفي فيه المخالفة بين كلامه وكلامهما فتامل قوله فصار
شبهة في سقوط الحد الشبهة نوعان اشتباها وهي اعني الشبهة
في الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد
الشبهة خلافا لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل
قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد
الدليل الشرعي النافي الحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ
جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل ه
لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا لا شبهة
الفعل ولا شبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا يجب
بها عدة قوله ومن اسلم ولم يهاجر الينا وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر
بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرائع
كلها وهذا هو الفرق بين النوع الثاني وهذا النوع من الجهل حتى لا يجب
عليها في المسئلة الاولى قضاء ما فاته من العبادات بعد الاقامة
في دار الاسلام بقدر ما لبث مسلما في دار الحرب لانه لا بد في التكليف
من سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديرا بالشهرة في محله وبه
خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب فانه بقبوله الاسلام
صار ملتزما للاحكام ولكن قصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء
عنه بعد تقرير السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالقائم اذا انتبه
بعد مضي وقت الصلوة قوله ولو زوجها غير الاب او الجد من غير
كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر
في شرح الوقاية للمصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ ولا يبعد حمله رواية قوله لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
به يكون موقوفا على الاجازة كتصرفات الفضولي والعبد المحجور قوله
حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت
العزل والحجر قوله الثاني من العوارض المكتسبة السكر من الخمر
على وجه السعة والاختيار او من المثلث العنبي لانه انما يحل

مطلب

حتى كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الزائد
بعدهما باطل وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وهذا الخلاف
مبنى على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على الجد وعندهما هو البناء
على المواضعة وقد مر الوجه من الجانبين **قوله** اى عند ابى حنيفة في اصح
الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى وهى قولهما الثمن الف **قوله** فالبيع
جائز بالدنانير اتفاقا **قوله** والقياس ان يكون البيع باطلا لانهما قصدا
الهزل بما سمياه في العقد وهو الدنانير فانهما ليسا بثمن في نفس الامر
وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو الدراهم لم يذكراه في العقد وذكر البدلين شرط
في صحة البيع ووجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل
وهما قصدا الجد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن بجعل
البيع منعقدا بما سمياه من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا
عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا
بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول فهكذا ههنا
لتصرف العاقل عن اللغو وانما يتعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك
بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم ذكرهما في العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن
لانه ركن فتعين جعل المسمى ثمنا **قوله** بان تزوج امرأة بالف بان يقول
الرجل للمرأة انى اريد ان اتزوجك بالف تزويجا هزلا لا غير لازم وتوافقه
المرأة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا **قوله** ان الشرط
الفاسد تؤثر في البيع فتوجب فساده والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
فاسدا لانه متى قلنا بما فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد
بالشروط الفاسدة فالعمل بها لا يفسد **قوله** اذ المال تابع للخلع وثابت
في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة
في ضمن عقد الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا **قوله** لا بما هزل به اذ ليس
معه تبدل اعتقاد لكن الهازل عن رضا واختيار يبين في حقه
الهزل جد لكونه استخفافا بالدين فان قلت قد نهى النبي عليه السلام
عن تكفير اهل القبلة قلت النهى عن تكفيرهم لاعتقادهم ان ما ذهبوا اليه هو
الدين الحق وتمسكهم في ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله
على وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل
لانه لم يتمسك في ذلك لشبهة فلم يكن جعله منهم بيقين والمراد بقوله

عليه السلام

عليه السلام من صلى صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد
ما يناقض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال لانه لو فعل هذه
الافعال وان كان منكرا للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك
او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجود ما يناقض الاسلام
لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل
الكافر وتبرأ عن دينه حكمنا بايمانه في حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار
على سبيل الرضا وهو الركن الاصلى في احكام الدنيا على ان الاصل فيه
المطابقة لما في الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان المكره
على الاسلام اذا اسلم بناء على التلفظ بالاقرار فصار الهزل في ذلك
كالهزل فيما لا يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلا منهما
لا يحتمل التراخي ولا الرد بسبب كما يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتأمل
وجه التأمل ان قولهم لا يكفر اهل القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء واشباههم
كمن قال بخلق القرآن وكالمشبهة يشكل **قوله** وهو في اللغة الخفة
والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته
وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على
العمل في ماله على خلاف موجب الشرع ومن وجه وعلى اتباع الهوى
والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا
لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيها لان موجب
العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان
كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفه
الذى تعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب الحجر عليه
فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد
المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصى وان تناولها العمل بخلاف
موجب الشرع **قوله** هذا معطوف على محذوف الخ فان قلت ههنا
وصله والموقوف فيهما انه يتحقق بها في مقام الترجى والمبالغة يقال
هذا الشيء حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام
التوقيف فالواو عاطفة اذ لا يمكن جعلها استينافية فلابد من معطوف
عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه فبينه الشارح انه مقدر **قوله** وفي
هذا القول اشارة الى المصطلح يعنى قول المص بعد تمام التوقيف وهو

وسيلة اليه فان الاختيار هو المعتبر في علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة
الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ **قوله** ولا يصح الاقادير كلها بخلاف اقادير
السكران فانها يصح حال السكر ولم يجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد
العياذ بالله حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد يعتبر بمحض الاعتقاد
وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد
قوله فان الانسان في الاكل والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره الخ فيه
شيء فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح الة ان المكره يمكنه ان يفعل
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه
على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطي ايضا والجواب ان المراد بالفعل
هنا ما هو مقصود بالاكراه لا مطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود
بالاكراه ويمكنه ان يفعل بنفسه وكذا اكل المكره ووطيه المقصود لا يطلق
ذلك ولا يمكنه ان يفعل **قوله** واما في نسبته الى المكره حق العبارة ان
يقول اما في النسبة الى نفس الاكل واما النسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا
فيه الخ **قوله** فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه
فلا يرخص للمكره في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يقال الاطراف
ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام
كما رخص له في اتلاف مال الغير عندنا ذلك لانا نقول الحاق الطرف
بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره **قوله** كحرمة الخمر والميتة وعن ابي يوسف
ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص في الفعل حالة الاضطرار بقاء للمهجة كما
في الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا والا
لا يحل له التناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحد استحسانا لانه اذا تكامل الاكراه وجب الحد
فاذا اقتصر اورث شبهة كوطي الجارية المشتركة حتى يكون شبهة درء الحد

تمت الاوراق • بقدرة الله الخلاق • اغفر لعبد المذنب الفراق •
رحم الله عليه النعمة والارزاق • وادخله الجنة فانه مشتاق •
قد وقع الفراغ عن يد عبد الضعيف النحيف المذنب المحتاج •
محمد بن عيسى الى رحمة ربه الغفار في شهر ذي الحجة
لسنة ثمث وتسعين والف
من الهجرة من له العز والشرف

مطلب
اقرار السكران معتبر
ح

مطلب
الاقرار يعتمد العبارة
دون الاعتقاد ح